عناصر

إبْنُ بَاجَة

تدبيرُ المُتوحِّد



عنام

إبْنُ بَاجَة

تدبيرُ المُتوحِّد



ISBN 9973 - 19 - 166 - 8

6 شارع عبد الرحمان عزام
1002 تونس

ترجمـــة ابـــن باجّـــة

هو ابو بكر محمّد بن يحيي بن الصّائغ، ويعرف بابن باجّة .

ولد ابن باجّة بسرقسطة من الأندلس لدى نهاية القرن الخامس الهجري (الحادي عشر ميلاديّا)، ولعلّه كان من عائلة من الصّاغة والمشتغلين بصناعة الفضّة.

وليس لنا كثير من المعلومات عن حياة ابن باجّة، سوى أنّه قد درس الكثير من العلوم بسرقسطة ولاسيما الرّياضيات والموسيقى والفلك والطّب، وأنّه قد بلغ من الشّهرة والصّيت ما جعله جليسا لحاكم سرقسطة ومقرّبا منه.

ويذكر ابن طفيل في *حي بن يقظان* أنّ أبا بكر قد شغلته الدّنيا عن استكمال مؤلَّفاته وإخراجها على الوجه المطلوب. فيقول : «ولم يكن فيهم أثقب ذهنا ، ولا أصحّ نظرا ولا أصدق رويّة من أبي بكر بن الصّائغ. غير أنّه شغلته الدّنيا حتّى اخترمته المنيّة قبل ظهور خزائن علمه وبثّ خفايا حكمته. وأكثر ما يوجد له من التآليف إنّما هي كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه *في النفس وتدبير المتوحّد*... وأمّا كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مُخْتَلَسَةٌ...»

سافر ابن باجّة إلي إشبيلية عام 513 هـ / 1118م ، وتولّى مهنة الطّب بها وألّف الكثير من كتبه. ثمّ أقبل على بلاط المرابطين في فاس لدى ابي بكر يحيى بن يوسف بن تاشفين ويُقال إنّه مات مسموما هناك في شهر رمضان سنة 533 هـ / 1138 م.

معنى التدبير

لفظة التدبير في لسان العرب تقال على معان كثيرة، قد أحصاها أهل لسانهم. وأشهر دلالتها بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة، ولذلك لا يطلقونها على من فعل فعلاً واحداً يقصد به غاية ما. فان من اعتقد في ذلك الفعل أنه واحد لم يطلق عليه التدبير، وأما من اعتقد فيه أنه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سَمَّى ذلك الترتيب تدبيرا. ولذلك يطلقون على الإله أنه مدبّر العالم. وهذا قد يكون بالقوّة وقد يكون بالفعل. ولفظة التدبير دلالتها على ما بالقوة أكثر وأشهر. وبيّن أن التّرتيب إذا كان في أمور بالقوة، فإنما يكون ذلك بالفكرة، فإن هذا مختص بالفكر، ولا يمكن أن يوجد إلا منه. ولذلك لا يمكن أن يوجد إلاّ للإنسان فقط، وما يقال عليه المدبّر فإنما هو للتشبيه به. فالتدبير مقول بتقديم وتأخير.

وقد يقال التدبير على إيجاد هذا الترتيب على جهة ما هو متكوّن، وهو في أفعال الإنسان أكثر وأظهر، وفي أفعال الحيوان غير الناطق أقل ذلك. وإذا قيل التدبير على هذا النحو فقد يقال بعموم وخصوص، وإذا قيل بعموم قيل في كل أفعال الإنسان كيف كانت. فذلك يقال في المهن ويقال في القوى، إلا أنه في القوى أكثر وأشهر ولذلك يقال في ترتيب الأمور الحربية ولا يكاد يقال في صناعة السكافة والحياكة. وإذا قيل على هذا الوجه فقد يقال أيضاً بعموم آخر وخصوص، وإذا قيل بعموم قيل في كل الأفعال التي تشتمل عليها الصنائع التي تسمى بالقوى، وقد لخصته في العلم المدني. وإذا قيل بخصوص قيل على تدبير المدن. وما يقال عليه التدبير يتقدم بعضه بعضاً بالشّرف والكمال، وأشرف الأمور التي يقال عليها التدبير هو تدبير المدن وتدبير المنزل، وقلّ ما يطلق عليه التدبير، حتّى يقال تدبير المنزل بردف وتقييد. وأما تدبير الحرب وسائر ذلك فهي أجزاء لهذين النوعين.

وأما تدبير الإله للعالم فإنما هو تدبير بوجه آخر بعيد النسبة عن أقرب المعاني تشبهاً به، وهذا هو التدبير المطلق، وهو أشرفها لأنه إنما قيل له تدبير للشبه المظنون بينه وبين إيجاد الإله تعالى للعالم. وبيّن أن هذا الصنف من الأسماء

المشككة أبعد الأصناف المشككة عن التواطؤ، ويكاد أن يكون مشتركًا اشتراكًا محضًا، والجمهور يقولونه بتشكيك، وأما الفلاسفة فيقولونه باشتراك محض. وإنما يعدّونه في المشككة كأن يكون في شيء أنه شبيه شيء، فنسميه باسم ذلك الشيء. وهذا الصنف لم يلخص في الأسماء المشككة لقلته. ولذلك لا يردف الجمهور على تدبير الإله بالصواب، فيقولون في تدبير العالم إنه تدبير محكم ومتقن وما جانس هذه الألفاظ، فإن هذه الألفاظ تتضمن وجود الصواب وشيء آخر شريف رائد له. فإن الصواب عند الجمهور كالجنس للفعل المتقن والمحكم. وتلخيص هذا في غير هذا الموضع.

والتدبير إذا قيل على الإطلاق كما قلناه دلّ على تدبير المدن، أو قيل بتقييد فإنه ينقسم بالصواب والخطأ. وقد يظن أن التدبير قد يعرى من هذين المتقابلين، وإذا فحص عنه وتعقب، ظهر أن هذين المتقابلين يلزمانه ضرورة. وتعقب ذلك قريب على من كان له أدنى وقوف على الفلسفة المدنية. فالصنفانّ اللذان يخصان باسم التدبير قد ينقسمان إلى الصواب والخطأ. فأما تدبير المدن فقد بين أمره فلاطن في السياسة المدنية وبيّن ما معنى الصواب منه ومن أين يلحقه الخطأ. وتكلّفُ القول فيما قد قيل فيه فأحكم فضلٌ أو جهل أو

شرارة. وأما تدبير المنزل فإن المنزل بما هو منزل فهو جزء مدينة. وبيّن هناك أن ذلك المنزل الطباعي هو للإنسان فقط وبيّن أن الوجود الأفضل لما هو جزء هو وجوده جزءا، ولذلك لم يجعل جزءا من الصناعة المدنيّة تدبير المنزل، إذ كان ذلك قد قيل في الصناعة المدنية. ويبيّن هناك ما المنزل ؟ وكيف وجوده ؟ فإن وجوده الأفضل أن يكون مشتركًا، وكيف صفة اشتراكه ؟ وأما المنزل في غير المدينة الفاضلة، وهو في المدن الأربع التي عدّت، فإن المنزل فيها وجوده ناقص وأن فيه أمرًا خارجًا عن الطبع، وأن ذلك المنزل فقط هو الكامل الذي لا يمكن فيه زيادة فلا تعدو نقصًا، كالاصبع السادسة. فإن المحكم هذا خاصته : أن الزيادة فيه نقصان. وأن سائر المنازل ناقصة بالإضافة إليه ومريضة، لأن الأحوال التي تباين بها المنزل الفاضل تؤدي إلى هلاك المنزل وبواره، ولذلك تشبه المرض. والقول في تدبير هذه المنازل الناقصة، وهي المرضى، قد تكلف قوم القول فيه. ومن بلغنا كتبهم في تدبير المنزل فأقاويلهم بلاغية وبيّن مما قلناه أن المنازل ما عدا المنزل الفاضل مرضى، وكلها منحرفة، وليست موجودة بالطبع وإنما وجودها بالوضع. ولذلك فصولها إنما هي بالوضع، اللهم إلا فيما اشتركت فيه مع المنزل الفاضل، فإن القول فيه له نظام معلوم ضروري. وهذا الجزء

المشترك أوهم أن القول فيه علمي، إذ ليس يخلو منزل أن يكون فيه أمور كثيرة مشتركة مما شأنها أن تكون في المنزل الفاضل. فإنه إن خلا منزل من ذلك لم يمكن أن يبقى ولا كان منزلا إلا باشتراك الاسم. فلنترك القول فيه ولنعرج عنه لمن تفرغ للقول في الأمور الموجودة وقتًا ما. وأيضًا فإن كمال المنزل ليس من المقصودة لذاتها، وإنما يراد به تكميل المدينة أو غاية الإنسان بالطبع. وهو بيّن أن القول فيه جزء من القول في تدبير الإنسان نفسه. فعلى أيّ الجهتين كان، فهو إما جزء مدينة، فالقول فيه جزء من القول في المدن، أو توطئة لغاية أخرى، فالقول فيه جزء من القول في تلك الغاية. فمن هاهنا تبين أن القول في تدبير المنزل على ما هو مشهور، ليس له جدوى ولا هو علم، بل إن كان فوقتًا ما، كما يعرض ذلك فيما كتبه البلاغيون في كتب الآداب التي يسمونها نفسانية، مثل كتاب *كليلة ودمنة*، ومثل كتاب *حكماء العرب*، المشتملة على الوصايا المشورية. وأكثر ما يوجد هذا أجزاء من كتاب، كما يوجد ذلك كالأبواب الّتي تتضمن صحبة السلطان ومعاشرة الإخوان وما شاكل ذلك. فإن جلّ ذلك إنما كان الصادق منها وقتًا ما وفي سيرة سيرة فإذا تغيرت تلك السيرة تغيرت تلك الآراء التي هي أقاويل كلية فصارت جزئية، بعد أن كانت كلية، وصارت بعد أن كانت نافعة

ضارة أو مطرّحة. وأنت تتبين ذلك إذا وقفت على ما كان في الكتب الموضوعة في ذلك وقست كل قول إلى الزمان الذي بعد زمانه.

ولما كانت المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء، وذلك أن المحبة بينهم أجمع فلا تشاكس بينهم أصلا، فلذلك إذا عري جزء منها من المحبة ووقع التشاكس احتيج إلى وضع العدل واحتيج ضرورة إلى من يقول به، وهو القاضي. وأيضاً فإن المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب، فإن هذا خاصتها التي تلزمها. ولذلك لا يغتذي أهلها بالأغذية الضارة. فلذلك لا يحتاجون إلى معرفة أدوية للاختناق بالفطر ولا غيره مما جانسه، ولا يحتاجون إلى معرفة مداواة الخمر، إذ كان ليس هناك أمر غير منتظم. وكذلك إذا أسقطوا الرياضة حدثت عن ذلك أمراض كثيرة. وبيّن أن ذلك ليس لها، وعسى أن لا يحتاج منها في أكثر من مداواة الخلع وما جانسه. وبالجملة الأمراض التي أسبابها الجزئية واردة من خارج ولا يستطيع البدن الحسن الصحة أن ينهض بنفسه في دفعها. فإنه قد شوهد كثير من الأصحاء تبرأ جراحهم العظيمة من تلقاء أنفسها، إلى أشياء أخرى تشهد بذلك. فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض، ومن اللواحق العامة للمدن الأربع البسيطة أن يفتقر

فيها إلى طبيب وقاض. وكلما بعدت المدينة عن الكاملة كان الافتقار فيها إلى هذين أكثر وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف. وبيّن أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطي فيها كل إنسان أفضل ما هو معدّ نحوه وأن آراءها كلها صادقة وأنه لا رأي كاذبًا فيها وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها، وأن كل عمل غيره فإن كان فاضلا فبالإضافة إلى فساد موجود. وإن قطع عضو من الجسد ضار بذاته إلا أنه قد يكون نافعا بالعرض، كمن نهشته أفعى فيصح بقطعه البدن. وكذلك السقمونيا ضارة إلا أنها نافعة لمن به علة. وقد تلخصت هذه الأمور في *كتاب نيقوماخيا*. فبيّن أن كل رأي غير رأي أهلها يحدث في المدينة الكاملة فهو كاذب، وكل عمل يحدث فيها غير الأعمال المعتادة منها فهو خطأ. وليس للكاذب طبيعة محدودة، ولا يمكن أن يعلم الكاذب أصلا على ما تبين في كتاب «البرهان». وأما العمل الخطأ فقد يمكن أن يعمل لينال به غرض آخر. وقد وضع في الأعمال التي أمكن النظر عنها كتب، «كالحيل» لبني شاكر، فإن كل ما فيها لعب وأشياء يقصد التعجب بها لا مقصد لها في كمال الإنسان الذاتي، فالقول فيه شرارة وجهل. فإذن ليس توضع في المدينة الكاملة أقاويل فيمن رأى غير رأيها أو عمل غير عملها. وأما في المدن الأربع فقد

يمكن ذلك، فإنه قد يمكن أن يخل هناك بعمل فيهتدي إليه بالطبع إنسان أو يتعلمه من آخر، فيعلمه، أو يكون هناك رأي كاذب، فيشعر بكذبه إنسان ما، أو يكون فيها علوم مغلطة لا يعتقدون في شيء منها أو في أكثرها ما فيها أحد المتناقضين، فيقع إنسان بالطبع أو بتعلمه من غيره على صادق المتناقضين. وأما من وجد عملا أو تعلمه علمًا صوابا لم يكن في المدينة، فليس لهذا الصنف اسم يعمه. فأما من وقع على رأي صادق لم يكن في تلك المدينة أو كان فيها نقيضه هو المعتقد، فإنهم يسمّون النّوابت. وكلما كانت معتقداتهم أكثر وأعظم موقعا، كان هذا الاسم أوقع عليهم. وهذا الاسم يقال عليهم خصوصًا وقد يقال بعموم على من هو يرى غير رأي أهل المدينة كيف كان صادقا أو كاذبًا. ونقل إليهم هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع، فلنخصّ نحن بهذا الاسم الذين يرون الآراء الصادقة.

فبيّن أن من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت، إذا قيل هذا الاسم بخصوص، لأنه لا آراء كاذبة فيها، ولا بعموم، فإنه متى كان، فقد مرضت وانتفضت أمورها وصارت غير كاملة. والسير الأربع قد وجد فيها النوابت، ووجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة، على ما تبين في غير

هذا الموضع. ولما كانت جميع السير التي في هذا الزمان وفيما كان قبلها من معظم ما بلغنا خبره، -اللهم إلا ما يحكي أبو نصر عن سيرة الفرس الأولى- فكلها مركبة من السير الخمس، ومعظم ما نجده فيها من السير الأربع. وتلخيص ذلك نعرج عنه، ولم نفرغ للفحص عن السير الموجودة في هذا الزمان. بل الأصناف الثلاثة منها موجودون ممكن وجودهم، وهم النوابت والحكام والأطباء. وكأن السعداء إن أمكن وجودهم في هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد. وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، وسواء كان المفرد واحدا أو أكثر من واحد، ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة. وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم الغرباء، لأنهم، وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخر هي لهم كالأوطان، إلى سائر ما يقولونه.

ونحن في هذا القول نقصد تدبير هذا الإنسان المتوحد. وبين أنه قد لحقه أمر خارج عن الطبع، فنقول كيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته، كما يقول الطبيب في الإنسان المنفرد في هذه المدن كيف يتوحد حتى يكون صحيحاً، إما بأن تحفظ صحته، كما كتب جالينوس في كتاب *حفظ الصحة*، وإما بأن يسترجعها إذا زالت، كما

وصـفت فـي صناعـة الطب. كـذلك هذا القـول هـو للنابت المفرد، وهو كيف ينال السعادة إذا لم تكن موجـودة، أو كيف يزيل عن نفسه الأعـراض التي تمنعه عن السعادة أو عن نيل ما يمكنه منها، إما بحسب غاية أو بحسب ما استقر في نفسه. وأما حفظها فذلك شبيه بحفظ الصحة، فلا يمكن في السـيـر الثـلاث ومـا تركب مـنهـا، فـإن الذي يراه جـالينوس أو غـيـره في ذلك شـبـيـه بالكيـمـيـاء وصناعـة النجوم. فـهذا الذي يصـفه طب النفوس وذلك طب الأجـسـام، والحكومـة طبّ المعـاشـرات. فتبين أن هذين الصنفين يسقطان جملة في المدينة الكاملة، فلذلك لم تعدّا في العلوم. كذلك يسقط هذا الذي نقوله متى كانت المدينة كاملة وتسقط منفعة هذا القول، كما يسقط علم الطبّ وصناعة القضاء وغـيـر ذلك من الصنائع التي اسـتنبطت بحـسب التـدبيـر الناقص. وكـمـا أن مـا فـي ذلك من الآراء الصـادقـة يرجع إلى مـا فـي الطبّ منـهـا إلى الصنائع الطبيعية وما في صناعة القضاء فيرجع إلى الصناعـة المدنيـة، كذلك ما فـي هذا يرجع مـا فيه إلى الصناعة الطبيعية والصناعة المدنية.

في الأفعال الإنسانية

كل حيّ فإنه يشارك الجمادات في أمور، وكل حيوان فإنه يشارك الحيّ فقط في أمور، وكل إنسان فإنه يشارك الحيوان غير الناطق في أمور. فالحيّ والجماد يشتركان فيما يوجد للاسطقس الذي ركبا منه، وذلك مثل الهبوط إلى أسفل طوعاً والصعود إلى فوق قهراً وما جانس ذلك. وكذلك يشارك الحيوان الحيّ في هذه، إذ هما من أسطقس واحد. ويشاركه أيضاً بالنفس الغاذية والمولّدة والنامية في أفعالها. وكذلك يشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في كل هذه ويشاركه أيضاً في الحس والتخيّل والذكر والأفعال التي توجد عن هذه، وهي للنفس البهيمية. ويمتاز عن جميع هذه الأصناف بالقوة الفكرية وما لا يكون إلا بها. فذلك يوجد له التذكر ولا يوجد لغيره. وقد يستعصي ما يباين به الإنسان الحيوان غير الناطق.

والإنسان لأنه من الأسطقسات فتلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها، كالهويّ من فوق، والاحتراق بالنار وما جانسه. ومنه مشاركته للحيّ من وجه فقط، وهو النبات. ويلحقه أيضًا الأفعال التي لا اختيار له فيها أصلا، كالإحساس. وقد يقع في هذه ضرب من الضرورة مثل ما يفعل الإنسان عن الخوف الشديد، مثل شتم الصديق، وقتل الأخ، والأب، على أمر تملك. وهذه فللاختيار فيها موقع، وقد لخصت هذه كلها في *نيقوماخيا*.
وكل ما يوجد للإنسان بالطبع ويختص به من الأفعال فهي باختيار، وكل فعل يوجد للإنسان باختياره فلا يوجد لغيره من أنواع الأجسام. والأفعال الإنسانية الخاصّة به هي ما يكون باختياره، فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني، وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار. وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية. وأما الإلهامات والإلقاء في الروع، وبالجملة فالانفعالات العقلية، إن جاز أن يكون في العقل انفعال، فيشارك الإنسان فيها، فإن الإنسان غير مختص بها. وإنما احتيج إلى اشتراط الاختيار في الأفعال الّتي من جهة النفس البهيمية. فإن الحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من انفعال، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة، كما يهرب الإنسان من مفزع، فإن

هذا الفعل هو للإنسان من جهة النفس البهيمية، ومثل من يكسر حجراً ضربه وعوداً خدشه لأنه خدشه فقط، وهذه كلها أفعال بهيمية. فأما من يكسره لئلا يخدش غيره أو عن رويّة توجب كسره، فذلك فعل إنساني. فكل فعل يفعله لا لينال به غرضًا غير فعل ذلك الفعل، أو من جهة أنه لا ينال به غرضاً، فإن كان له غرض ينال به لم يلحظه، فذلك الفعل بهيمي، وفعله عن النفس البهيمية فقط. مثال ذلك أن آكلا إن أكل القراسيا لتشهّيه إياه فاتفق له عن ذلك أن لان بطنه، وقد كان محتاجًا إليه، فإن ذلك فعل بهيمي، وهو فعل إنساني بالعرض. وإن أكله المتعقل الطبع لا لتشهيه إياه بل لتليين بطنه، واتفق مع ذلك أن كان شهيًا عنده، فإن ذلك فعل إنساني وهو بهيمي بالعرض. وذلك أنه عرض للنافع أن كان سبباً. فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط، مثل التشهي أو الغضب أو الخوف وما شاكله، والإنساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر، سواء تقدم الفكر انفعال نفساني أو أعقب الفكر ذلك، بل إذا كان المحرك للإنسان ما أوجبه الفكر من جهة ما أوجبه الفكر أو ما جانس ذلك، سواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة. فالبهيمي المحرك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال، والإنساني هو المحرك فيه ما يوجد في

النفس من رأي أو اعتقاد. ومعظم أفعال الإنسان في السير الأربع والمركب منها هو أيضا من بهيمي وإنساني، وقل ما يوجد البهيمي خلوا من الإنسان، لأنه لا بدّ للإنسان، إذا كان على الحال الطبيعية في أكثر الأمر إلا في النادر وإن كان سبب حركته الانفعال، أن يفكر كيف يفعل ذلك. ولذلك يستخدم البهيمي فيه الجزء الإنساني ليجيد فعله. فأما الإنساني فقد يوجد خلواً من البهيمي، والتطبب داخل في هذا الصنف، ولكن في هذه قد يصحبها انفعال في النفس البهيمية، وإن كان معاونًا للرأي، كان النهوض إليه أكثر وأقوى، وإن كان مخالفًا، كان النهوض أضعف وأقل.

فأما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلاهيا من أن يكون إنسانيًا. فلذلك يجب أن يكون هذا الإنسان فاضلا بالفضائل الشكلية، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تخالف النفس البهيمية، بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأي قضى به. وكون النفس البهيمية بهذه الحال هو نيلها الفضائل الشكلية.

فإن الفضائل الشكلية إنما هي أمر النفس البهيمية. ولذلك كان الإنسان الإلهي ضرورة فاضلا بالفضائل الشكلية. فإنه إن لم يكن فاضلا

بهذه الفضائل وخالفت النفس البهيمية فيه العقل، كان ذلك الفعل إما ناقصًا أو مخرومًا أو لم يكن أصلا، وكان ذلك الفعل مكرهًا وكان عسيرًا عليه، لأن النفس البهيمية سامعة مطيعة للنفس الناطقة بالطبع، إلا في الإنسان الذي هو على غير المجرى الطبيعي، مثل السبعي الأخلاق. فلذلك من أفرط عليه الغضب أشبه في هذا الوقت السبع في الأخلاق. فلذلك من كانت نفسه البهيمية تغلب نفسه الناطقة، حتى يكون ينهض عن شهوته المخالفة لرأيه دائمًا، فهو إنسان سوء البهيمة خير منه. وما أحسن ما قيل فيه أنه بهيمة لكن له فكرة إنسان يجيد بها ذلك الفعل. فلذلك تكون فكرته عند ذلك شرا زائدا في شره، كالغذاء المحمود في البدن السقيم، كما يقوله أبقراط : البدن الرديء كلما غذوته زدته شرا. وقد لخصنا هذا فيما كتبناه في شرح السابعة من *السماع* وتقصيناه هناك.

وقد تبين ما الفعل الإنساني وما الفعل البهيمي وما الفعل الجمادي، وهذه جميع الأفعال التي توجد للإنسان. وكل واحد من هذه جنس لما تحته : فالفعل الجمادي ظاهر أنه اضطرار لا اختيار فيه، كما قلناه، فليس لشيء أصلا، ولذلك ليس لنا أن نفعله، لأن الحركة فيه ليست من تلقائنا. والفعل البهيمي هو أيضًا لا من أجل شيء، إلا أنه من تلقائنا. ولذلك إلينا أن نقف متى شئنا، فظاهر أنه إذن إنما يجب أن تحدد الغايات في الأفعال الإنسانية فقط.

القول في الصور الروحانية

الفصل الأول

والروح يقال في لسان العرب على ما يقال عليه النفس. ويستعمله المتفلسفون باشتراك، فتارة يريدون به الحار الغريزي الذي هو الآلة النفسانية الأولى. فلذلك تجد الأطباء يقولون إن الأرواح ثلاثة : روح طبيعي، وروح حساس، وروح محرك. ويعنون بالطبيعي الغذائي، إذ يوقعون الطبيعة في صناعتهم على النفس الغاذية. ويستعمل على النفس، لا من حيث هي نفس، بل من حيث هي نفس محركة. والنفس والروح اثنان بالقول واحد بالموضوع. والروحاني منسوب إلى الروح، إذا دل على المعنى الثاني. ويدلون به على الجواهر الساكنة المحركة لسواها، وهذه ضرورة ليست أجساماً، بل هي صور لأجسام، إذ كل جسم فهو

أجساماً، بل هي صور لأجسام، إذ كل جسم فهو متحرك. وشكل هذه اللفظة غير عربي. وهي داخلة في لسان العرب في الصنف الذي جاء على غير قياس عند نحويي العرب. فإن المقيس عندهم أن يقال روحي، وإنما استعملها كذلك المتفلسفون في ألفاظ قليلة، مثل الجسمانية والنفسانية. وأما الهيولانية فاللفظة دخيلة في لسانهم. وكلما كان الجوهر بها أبعد عن الجسمانية كان أخلق بهذا الاسم. ولذلك يرون أن أخلق الجواهر بها العقل الفعال والجواهر المحركة للأجسام المستديرة.

والصور الروحانية أصناف. أولها صور الأجسام المستديرة، والصنف الثاني العقل الفعّال والعقل المستفاد، والثالث المعقولات الهيولانية، والرابع المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي الموجودة في الحس المشترك وفي قوة التّخيّل وفي قوة الذكر. والصّنف الأول ليس هيولانيا بوجه، وأما الصنف الثالث فله نسبة إلى الهيولى. ويقال لها هيولانية لأنها معقولات هيولانية و لأنها ليست روحانية بذاتها، إذ وجودها في الهيولى. وأما الصنف الثاني فهو بهذا الوجه غير هيولاني أصلا، إذ لم تكن في وقت من الأوقات ضرورة هيولانية، وإنما نسبته إلى الهيولى لأنه متمم لمعقولات الهيولانية، وهو المستفاد، أو فاعل لها، وهو العقل الفعال. وأما الصنف الرابع فهو وسط بين

المعقولات الهيولانية والصور الروحانية.

وأما الصنف الأول فنحن نعرض عنه في هذا القول، إذ لا مدخل له فيما نريد أن نقوله. وإنما نستعمل في هذا القول الروحاني المطلق، وهو العقل الفعال وما ينسب إليه، وهو المعقولات. وأسمي في هذا القول هذه المعقولات بالروحانية العامة، وأسمي ما دونها أي الصور الموجودة في الحس المشترك، الروحانية الخاصة. وسيتبين بعد هذا لِمَ أخصّ هذا بالخاصة وتلك بالعامة.

والصور الروحانية العامة إنما لها نسبة واحدة خاصة، وهي نسبتها إلى الإنسان الذي يعقلها. وأما الصور الروحانية الخاصّة فلها نسبتان : إحداهما خاصة، وهي نسبتها إلى المحسوس، والأخرى عامة، وهي نسبتها إلى الحاس المدرك لها. مثال ذلك صورة جبل أحد عند من أحسّه، إذا كان غير مشاهد له. فتلك صورته الروحانية الخاصّة، لأن نسبتها إلى الجبل خاصة، لأنّا نقول إنها الجبل. ولا فرق عندنا في قولنا : هذا جبل أحد ونحن نشير إليه في مكانه، وهو موجود مدرك بالبصر، أو نشير إليه وهو موجود في الحس المشترك بعد أن أدركه مدرك كالتّخيّل. ونسبته العامة نسبته إلى واحد واحد ممن شاهده، فإنه قد شاهده أعداد من الناس. وقد تلخص أمر هذه الصور الروحانية الخاصة وأصنافها في *الحس*

والمحسوس. واستُقصي القول فيها من جهة ما هي أمور طبيعية. وأما هاتان النسبتان فذكرت هناك دون أن تلخص أصنافها. والتدبير الإنساني يستعمل أصناف هذه النسب حسب ما بيّن بعد هذا. وقد تبيّن هناك أن الموجودة في الحسّ المشترك هي أحطّ منازل الروحانية، ثم الموجودة في قوة التّخيّل، ثم الموجودة في قوة الذكر، وأعلاها رتبة وأكملها هو وجودها في القوة الناطقة، وأن هذه الثلاثة كلها جسمانية.

والجسمانية في الحس المشترك أكثر من الجسمية الموجودة في صور القوة الذاكرة. ولا جسمية أصلا في صورة القوة الناطقة، ولذلك ترتفع عنها جملة النسبة الخاصة التي بينها وبين الشخص، فإنه كلما وجدت النسبة الخاصة ففيها جسمية ومن أجلها وجدت النسبة الخاصة. فإذا ارتفعت الجسمية وصارت روحانية محضة لم يبقَ لها إلا نسبتها العامة، وهي نسبتها إلى أسخاصها. وكذلك أيضا إذا ارتفعت الجسمية أصلا من تلك الصور، ولم تكن لها نسبة إليها إلا بوجه آخر. وبيّن أن الحمل إنما هو من تباين النسبتين. وأما العامة فهي حمل الكلي على شخص من أشخاصه، فيكون منها القضية الشخصية التي محمولها كلي. وأما النسبة الخاصة فيكون منها القضية الشخصية التي

محمولها شخص واحد. وأما سائر القضايا وأيّ النسبة بينها فالقول فيها في غير هذا الموضع. وقد تلخص ذلك فيما كتبناه في المعقولات. وأما كيف نقول أن الجسمانية في هذه الروحانية على ما ذكرناه فقد تلخص في الثانية من كتاب *الحسّ والمحسوس*.

الفصل الثاني

الأمور الموجودة لشيء ما في الاعتقاد إما صادقة وإما كاذبة، وإما بالذات وإما بالعرض، وإما يقينية وإما مظنونة. وظاهر عند من كان له بصر بصناعة المنطق أن اليقينية إنما تكون صادقة ضرورة. وأما المظنونة فقد تكون كاذبة وتكون صادقة.

ونحن فيما نحن بسبيله نجعل ما بالعرض في المظنونة الصادقة. والصور الروحانية كيف كانت، فقد يكذب بها الإنسان أو يصدق، فإن الحس قد يكذب. مثال ذلك، حسّ المحرورين بالأشخاص التي يخاطبونها حسّ كاذب. وكذا طعم أصناف من المرضى كاذب، والإنسان بالصور الروحانية المختلطة صادق وكاذب وأفضل الصور الروحانية ما كان منها صادقًا أو مرّ بالحسّ المشترك. لأنّا

قد نتخيّل الأمور النائية البعيد عهدها، مثل تخيل امرئ القيس، ونتخيّل أيضًا ما لا نشاهده، كما نتخيّل بلاد يا جوج وماجوج، ونحن لم نحسّها. فهذه الرسوم الروحانية لم تمرّ بالحسّ المشترك، فلذلك أكثر هذه كاذبة. وقد تلخص كيف تكون صادقة في الثانية من كتاب *الحس والمحسوس*. فلذلك يشترط في هذه أن تكون مرّت بالحس المشترك. فأما ما كان منها صادقا ولم يمرّ بالحسّ المشترك فقد مرّ بالحسّ المشترك ما يقوم مقامه، وهو اسمه أو ما يدلّ عليه، ومرّ بالمصورة واستقرّ في الذكر. وهذه قد تكون صادقة، كامرئ القيس، وقد تكون كاذبة، *ككليلة ودمنة*. وهذا إنما يوجد في الأخبار الموضوعة.

وقد يكون صنف آخر لم يمر بالحس المشترك شخصه ولا اسمه ولا ما يدلّ عليه، وقد يكون من قبَل العقل وبتوسط القوة الناطقة، لا سيما في الأمور المستقبلة التي هي بالقوة، وذلك في الرؤيا الصادقة وفي الكهانات التي تذكر. وقد تلخص أمر هذه في آخر الثانية من كتاب *الحسّ*، وهذه فلا تكون باختيار إنسانٍ، ولا له في وجودها أثر يدخل في هذا القول. وأيضًا فإنها موجودة في الفرد من الناس في النادر من الزمان، فلا يتقوّم من هذا الصنف من الموجودات صناعة أصلا ولا نحوه تدبير إنساني، فلذلك لا مدخل له في هذا القول.

ويشبه أن يكون أمثال هذه الإلهامات الإلهية. ومن كانت له هذه القوة سمّي محدَّثا، ومنهم عمر ابن الخطاب رضي اللّه عنه، على ما رواه المحدِّثون. ومن هؤلاء أصحاب الظنون الصادقة. والفرق بين هؤلاء وبين المحدَّثين أن هؤلاء يتقدم عنهم بالوضع أحد جزئي المتناقض على شريطة كل مطلوب، على ما يتقدم عند الناس كلهم فيسبق إلى ذلك الإنسان الطرفُ الكاذب فيظنهما على غير قياس، وذلك في أغلب أحواله. والمحدَّث ينشأ لديه الأمر الصادق دون أن يتقدم ونقيضه معا ودون تذكّر يذكّره بذلك، ولا يتشوق إلى علم ذلك بفكر ولا قياس، فلا يكون ذلك عنده طرف نقيض أصلا. وذو الظن الصادق إنما ينشأ لديه التصديق فقط، والمحدَّث ينشأ لديه التصوّر والتصديق معا. وقد لخص هذا كلّه أرسطو في الثانية من *الحس والمحسوس*. وأمثال هذه فهي زائدة على الأمر الطبيعي لكنها مواهب إلاهية. ولا هذه يحدث عنها صناعة، لأنها في الأقل من الناس. بل الأمر الطبيعي هو التوسّط، وهو وجود الظن مختلطا. وأفضل هذه الوجودات أن يكون أكثر ظنونه صادقة وأن لا تختلط، إلا فيما شأنه ذلك. وأخس الحالات أن نظن في أكثرها الكاذب، وذلك أن نظن أبدا ما هو على الأقلّ، وهذا يعرف بالبعيد الظن، والآخر ظنّ ما هو على الأكثر في ذلك الموضوع بحسب الأحوال

التي تكون حاضرة، إما في الموضوع وإما ما يتصل به. فلا ينطق بها إما لغموضها أو لكثرتها، ويُرجّح يحسب ذلك ما هو على التساوي أو على الأقل، إما ضروريا وإما على الاكثر، وهذا لا اسم له. وأكثر ما يوجد هذا لمن كثرت تجربته، وذلك بالإمعان في النسب. وهؤلاء يعرفون بالمتحنكين، ولذلك قليلا ما يخدعون، لأن الشباب أسرع انخداعا. وقد لخص ذلك أرسطو في كتابه في *الريطريقا*.

وأما الصور الروحانية الكاذبة، فما لم يكن له وجود إما أن لا يكون موضوعه موجوداً، كما ذلك في الأمثال، أو يكون موضوعه موجوداً، غير أنه ليس فيه ذلك المحمول. والمحمول في الكاذبة إما أن لا يمكن، مثال ذلك ما كانت العرب تحكيه عن زرقاء اليمامة وتأبّط شرا، وما تحكيه النصارى عن قوم يبنون الهياكل بأسمائهم، من أنهم قتلوا ثم حيوا ثم أحرقوا ثم حيوا، وهذا يرون أنه أمر إلهيّ. وأما ما حكته العرب فإنه من الظن. وأما أن يكون ممكنا في الحقيقة مثال ذلك أن يكون زيد وهو غير نحوي نحوياً، وإما لا يكون، فإن النحو يكون ممكناً في إنسان مّا غير أنه لم يعلمه. فيظن أنه نحوي.

وأما اليقينية من محمولات الصور الخاصة، فهي المحمولات التي توجد أشخاصها في الصور الجسمانية، ولذلك تدرك بالحس. فهذه ضرورة

يجب أن تمر بالحس المشترك. فمن هذه ما يكتفي في اليـقين به بحـاسـة واحـدة، وهـو مـا كـان محسوساً لحاسة خاصة، كاللون للبصر، والصوت للسمع، وسائر ما قيل في *الحس والمحسوس* من الأحـوال التي هـي ضـرورية في ذلك. ومنهـا المحسوسات المشتركة فلا يكتفى في اليقين بها بحاسة واحدة، حتى تتعاون عليها الحواس. وربما احتيج إلى القوة الفكرية في ذلك. مـثال ذلك هذا المرء حيٌّ، فإنه لا يُكتفى فيـه بالنظر دون اللمس فإنه قد يكون مغشياً عليه، ودون القوة الفكرية في أن هذا المرء حي قد يكون به انطباق العروق فلا يتنفس ويعدم جميع الأفعال الحيوانية، وإنما بقي من أفعال الحيّ ما ندركه باللمس، غير أنه لا يفيد اليقين فيه، فتستعين القوة الفكرية بأشياء أخر تحس فيه، مـثال ذلك أن يفصد فيخرج منه دم حـارّ. ومـثل أن تجعل صـوفـة أو مـرآة عند فـيـه فيظهر فيها رشح التنفس، فإن التنفس قد يكون من الخفاء بحيث لا تدركه الحواس.

فـالحس يوقع اليقين في الصـور الخاصـة وقد يوقـعه القيـاس . مـثال ذلك هذا حـائط مبني فله بان. غـيـر أن القيـاس إنما يوقع صـورة الشيء الروحانية الفكرية. فلذلك تقع في الحس المشترك على خـلاف مـا كـانت عليـه أو هـي عليـه من التـشكيـلات التي يدركـهـا الحس منهـا. ولذلك

يختلف الحس المشترك فيمن شاهد ذلك البنيان في إحضار صنم ذلك الباني. وسبب اختلافه هو أن لا يجتمع في القوى الثلاث التي تحضر الصور الروحانية كما كانت في وجودها الجسماني. فلذلك إذا أجمعت القوى الثلاث حضرت الصورة الروحانية، كأنها محسوسة، لأنها عند اجتماعها يكون الصدق ضرورة ويشاهد العجب من فعلها. وهذا هو الذي ظنه الصوفيون غاية قصوى للإنسان. وكذلك يقولون في دعائهم : «جمعك اللّه» و «عين الجمع». لأنهم لقصورهم عن الصور الروحانية المحضة قامت عندهم هذه الصورة الروحانية مقام تلك. ولما كانت هذه تكذب عند افتراقها وشعروا بصدقها عند اجتماعها دائماً، ظنوا اجتماعها هي السعادة القصوى. ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر وأنفس أحسن كثيراً مما في الوجود، ظنوا أن الغاية إدراك هذه. ولذلك يقول الغزالي إنّه أدرك مدركات روحانية وشهد الجواهر الروحانية وعرّض بعظم ما شاهد بقول الشاعر :

وكان ما كان مما لست أذكره.

ولذلك زعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم، بل بالتفرغ وبأن لا يخلو طرفة عين من ذكر المطلق، ولأنه متى فعل ذلك

أجمعت القوى الثلاث وأمكن ذلك. وذلك كله ظن، وفعل ما ظنّوا أمر خارج عن الطبع. وهذه الغاية التي ظنّوها إذن لو كانت صادقة وغاية للمتوحد، فإدراكها بالعرض لا بالذات، ولو أدركت لما كان منها مدينة ولبقي أشرف أجزاء الإنسان فضلا لا عمل له، وكان وجوده باطلا، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية ولا هذه بل والصنائع الظنونية، كالنحو وما جانسه.

فبهذه الوجوه يقع اليقين في محمولات الصور الروحانية بالذات. وقد يقع بالعرض من الأخبار وتواترها، إلا أن ذلك إنما يكون من اجتماع ما للقوة الفكرية مع القوة الذاكرة، ولذلك إذا لم يتحد معها الحس، لم تحضر صورة الشيء كما هو في الوجود. مثال ذلك أن في مصر النيل. فبهذا قد وقع اليقين، غير أن صورة مصر الروحانية ووضع النيل منها في الحس المشترك عند من لم يشاهده كما هو وجوده فلا، لأن الحس المشترك لم يجتمع مع القوتين. فإن اتفق اجتماعها عند إنسان صار عنده مدينة الفسطاط ووضع النيل منها، كما هو في الوجود، وشاهد الصور الروحانية كما هي في وجودها. وأما صور الأشياء الروحانية الحاصلة عن الذكر، وهي التي تأخذه القوى عنه، فكلها وكل محمولاتها مظنونة، إلا ما اتفق أن يقع بها اليقين

بالوجه الذي ذكرناه، وهو بالعرض. وأما الصور الروحانية الكاذبة فيقع عن وجوه كثيرة، منها في المحسوسات الخاصة أن يكون بالعرض، مثل أن يكون الإنسان في دخان الصنوبر زمانًا طويلا فيسودّ وجهه فيظن أن لونه أسود. وكذلك في الأصوات وسائر المحسوسات. فأما في المحسوسات المشتركة، فمن ذلك أغاليط الحواس، مثل ما يرى المتحرك في البحر أن الجبال تجري. ومن هذه تلتئم أصناف من صنائع المشعبذين.

وأما فيما ليس يحس، سواء كان من شأنه أن يحس غير أنه غائب أم لأنه قد فسد الجوهر ذو الصورة الروحانية، وإن كان حاضرا فيكون غائبًا عن الحس، وهذا إنما هو أكثر فيما يتطاول زمان عدمه. فله أسباب أخر إحصاؤها ليس بعسير، غير أن إحصاءها فيما نحن بسبيله فضل، إذ ليس نقصد إحصاء أصناف التدبير بل إنما نقصد التدبير الصادق، لأنه أفضل التدبير، ولأنه قد يمكن أن ينال المتوحد السعادة الذاتية به. فأما استعمال الكذب فإنه إنما يدخل في إنالة السعادة أهل المدن، ولكن لا بكذب البحث بل بكذب الألغاز. وهذا كله قد يستقصي في العلم المدني. ونحن إنما نقصد فيما نحن بسبيله تدبير المتوحد. ومن الصور الروحانية الكاذبة يكون الرياء والمكر وقوى أخر شبيهة به. وهذه وأصنافها يعظم موقعها في

السير الموجودة، حتى يظن بالعارف بها الحكمة، ويظن أنها هي الحكمة ويرى الجمهور فيها وكثير من خواص أمثال هذه المدن أنها التعقل الذي يذكره أرسطو في السادسة. فإذا سمعوا ما شرطه في التعقل من كون المتعقل فاضلا نبت أذهانهم عن ذلك. فكثير منهم يرى أن ذلك رعونة ونقصاً في الإدراك وضرباً من البلادة. ولذلك يفضل قوم معاوية على عليّ بن أبي طالب رضي اللّه عنه في الحزم، فإذا تعقب ذلك كله ظهر أن الأمر بخلاف ما ظنوا، وسنبين ذلك فيما بعد هذا.

وأما وجود المحمولات للصور الروحانية بالذات، فإن شرائط ما بالذات للصور الروحانية الخاصة فإنما هو أن يكون ذلك موجوداً للصور الجسمانية كيف كان وجوده. ولسنا نحتاج في ذلك إلى اشتراط أن يكون قوام أحدها بالآخر، حسب ما اشترط فيها بالذات في الصور العقلية، بل إنما يحتاج إلى ما ذكرناه فقط، وهو أن يكون موجوداً للصور الجسمانية، لأن هذه الصور الروحانية خاصة كما قلناه قبل وتكون بالعرض إذا لم تكن في الصور الجسمانية، كما يعرض ذلك في الأصباغ، وكما يعرض ذلك عند غلط الحواس وسائر الأصناف التي عددناه قبل، وقد يكون من غلط القوة الفكرية. ويشترك في هذه الصور الروحانية الخاصة مع المعقولات، مثل أن يقترن

وجودان في آن فيظن أن أحدهما للآخر.

الفصـــل الثالـــث

ولأنا نريد أن يكون ما نقوله مستعملا يقتصر على ما يلتئم به ذلك، دون أن نردفه بما تحرك النفس إليه، فلذلك رأينا أن نستعمل في هذا الفصل، مضافًا إلي الأقاويل التي تدل على ما يلتئم به التدبير المتوحّد من الأقاويل البلاغية، الصنف الذي يعرف بالأقاويل الانفعالية، التي إذا تصورت المعاني التي منها يلتئم التدبير لم تتصور ساذجة فقط، بل تصورت بخيال يحض النفس البهيمية لتتشوق كمال ذلك، فتذ عن له وتتحرك عما يقتضيه القول. وذلك كما يعرض في جميع الصنائع، كالكتابة، فإن القول الذي يشتمل عليها تتقوم به الكتابة في النفس، وأما إنفاذ أفعال الكتابة واعتماد إنفاذ أفعالها، فالمحرك إليها أشياء أخر تخص النفس البهيمية.

فنقول: كل جسم كائن فاسد، فلصورته ثلاث مراتب في الوجود، أولها الروحانية العامة، وهي الصورة العقلية، وهي النوع، والثانية الصورة الروحانية الخاصة، والثالثة الصورة الجسمانية. فأم الروحانية الخاصة فلها ثلاث مراتب، أولها معناها الموجود في القوة الذاكرة، والثانية الرسم

الموجود في القوة المتخيلة، والثالثة الصنم الحاصل في الحس المشترك. والصورة منها خاصة ومنها عامة. والعامة هي المعقولات الكلية، والخاصة منها روحانية ومنها جسمانية. وكل إنسان على ما تقدم، فله أجناس من القوى. أولها القوة الفكرية، والثانية القوى الروحانية الثلاث، والثالثة القوة الحساسة، والرابعة القوة المولدة، والخامسة القوة الغاذية وما يعدّ معها، والسادسة القوة الأسطقسية. فأما ما قاله عن السادسة والخامسة فلا نسبة له إلى الحيوان أصلا، ولذلك يسميها قوم الطبيعة ويسمون الخامسة طبيعة. فأما أفعال القوة السادسة فهي بالاضطرار صرفًا، فلا شركة بينها وبين أفعال الاختيار. وأما أفعال القوة الخامسة فهي أيضًا لا باختيار أصلا ولا باضطرار صرفًا. وتنفصل من الاضطرارية بأن المحرك في الجسم، وإنما يحتاج إلى المتحرك، وهي المادة، التي هي الغذاء. وبالجملة فإن المتحرك مثل اندمال الجرح وما شاكله. وأما الرابعة فهي أيضًا مثل أفعال القوة الخامسة، غير أنها أقرب إلى الاختيار. وذلك أن الغذاء ضروري في قوام الجسد، وأما إلقاء المني في انثى تولده فليس بضروري ولا تقود إليه الشهوة ضرورة. وذلك بيّن بنفسه. فالاختيار إذا أدى إليها، وهو إلقاء البذر في أنثى تولده، فهذا فعل اختياري. وسنقول في الأفعال وكيف هي بعد هذا. ولذلك قد يعدّها قوم في الأفعال الاختيارية، وقوم في الأفعال التي

لا اختيار فيها.

وأما الثالثة فأفعالها أيضًا شبيهة بهذه، وهي لنا أيضًا باضطرار، إذ كانت انفعالات. إلا أن منها ما هو أدخل في باب الاختيار، كالبصر، ومنها ما هو أقرب إلى الاضطرار، وهو اللمس. إلا أنها كلها قد تمكننا إذا شئنا أن لا ننفعل منها، كالهرب من الحرّ والتدثر من البرد وأمثالها.

وأما القوة الثانية فلها أفعال وانفعال. فأما الانفعالات الحاصلة عنها فمجراها كمجرى الحس. وأما الأفعال الكائنة عنها فهي اختيارية، إذا كانت إنسانية. وأما إذا كانت بهيمية فهي باضطرار، كما قلناه في الأقاويل التي قلناها في شرح السابعة من السماع.

وأما القوة الأولى فإن التصديق والتصور فيها باضطرار، ولو كانا باختيار لما صدقنا بما يسوؤنا وما احتاج المتنبي أن يقول:

«فزعت منه بآمالي إلى الكذب».

والأفعال الكائنة عنه باختيار صرفًا وكل قوة من القوى الأربع أو مجموعها، للناطقة فيه مدخل وللاختيار فيه مدخل. ولما كانت الأفعال الإنسانية هي الاختيارية، كان كل فعل من أفعال هذه القوى يمكن أن يكون للناطقة فيه مدخل. والنظام والترتيب في أفعال الإنسان إنما هو من أجل الناطقة، وهما للناطقة من أجل الغاية التي جرت

العادة أن يقال لها العاقبة.

الفصل الرابع

الأفعال الإنسانية منها ما يكون كل جزء منها باختيار، ولذلك يمكن للإنسان أن يقف حيث يشاء من ذلك الفعل، كالحياكة والسكافة وما شاكل هذه الصنائع. ومنها ما الاختيار أكثر أجزائها، غير أن الغاية فيها لشيء آخر، وما يشاركه فيه قوة ليست ناطقة كالملاحة والفلاحة. ومنها ما يوجد للإنسان بدؤها، فإذا فعل ما له أن يفعل تولى الفعل محرك آخر إلى تمام الفعل، كالإيلاد، فإنه إذا ألقى الإنسان المنيّ في الرحم لم يكن عن اختياره كون الجنين ولا من أمره شيء. فأما الصنف الأول فيختص باسم الجنس، فلذلك يقال لها صنائع ومهن. وأما الصنف الثاني الذي تحته الفلاحة والملاحة، فيقال لها القوى، وقد لخصت هذه في العلم المدني. وأما الصنف الثالث من الأفعال فهو مؤلف من فعلين، ينفصل أحدهما عن الآخر. والفعل الذي هو كالمبدإ فهو باختيار، والثاني فليس للاختيار فيه حظ ولذلك يدخل فيما للاختيار ما منه اختياري، والثاني فإنما تنظر فيه صنائع أخرى.

الفصـــل الخامــس

الصور الروحانية منها ما له حال ومنها ما لا حال له. فالذي لا حال له في النفس فهي الصور الروحانية، أما إذا حصلت مجردة أو كانت من الأنواع الموجودة كثيراً كالإنسان، فإنه إذا رأى إنساناً وحصلت روحانيته في النفس لم يكن لتلك الروحانية المرئية، ولا أثرت في النفس أثراً، فإن خطرت على البال وذكرت، فبالعرض. وذلك أن يلقي إنساناً على المجرى الطبيعي في خلقته وعلى المجرى المعتاد في زيه. فتلك الصور الروحانية الحاصلة عنه لا تخطر بالبال إلا بالعرض. وذلك عندما يخطر بالبال الطريق فيخطر جزء الجملة، فذلك بالعرض. وأما أن يرى الإنسان صورة شخص من نوع لم يعهده، مثل أن يرى أهل البلاد الشمالية الفيل، فتلك الرؤية لتلك الروحانية إنما هي للنوع لا للروحانية، و عند ذلك تكون عند الإنسان عوض النوع. ومن هذه صنف آخر، وهو أن يرى إنسان لصاً، فيحدث في النفس مخافة، وهذا يحدث في النفس أثراً، لكنه تأثر عام كذلك كل لصّ، فتكون هذه أيضاً تتنزّل بدلا من النوع، وهذه لا تؤثر عنها الأخبار ولا فائدة منها إلا

بالعرض، كما قلناه. ومنها ما له حال. وهذه أصناف: منها ما حاله طبيعية مثل الولد والوالد، وبالجملة فذو الرحم، فإنه عند ذوي رحمه ذو صورة روحانية ويقع عنه حديث. ومنها ما حاله أيضًا حال طبيعية، إما حال نقص وإما حال كمال. فأمّا حال النقص كالتشويهات والأمراض، فلنسمّ ما له حال نقص ما لا حال له، كما يقال للرديء الصوت أنه لا صوت له. وأما حال الكمال، كما في الأحوال الجسمانية والنفسانية، وذلك مثل حسن الصورة واعتدال الأعضاء، والنفسانية كالفضائل كلها. وبالجملة فهي إما فضائل جسمانية، أو فضائل نفسانية، أو فضائل فكرية، أو نقائض هذه. إذ كان للإنسان بالطبع ولم يكن بالاكتساب.

ومنها صنف آخر، وهي الأمور المكتسبة، وهذه أصناف : إما صنائع، وإما قوى، وإما أخلاق، وإما قوى فكرية، وإما أفعالها. ومنها صنف آخر مثل النسب، وتنقسم إلى جيّدة وخبيثة. ولكل واحد من هذه جدوى أو ضرر لذي الصورة. وسنفصل ذلك كله إذا وصلنا إلى القول فيه.

وأيضًا فان الصورة الروحانية لها في موضوعاتها مراتب، هي بها أكثر روحانية وأقل روحانية. والصور التي في الحس المشترك هي أقل المراتب الروحانية. وهي أقرب الروحانية إلى الجسمانية. ولذلك يعبر عنها بالصنم، فيقال بأن

الحسّ المشترك فيه صنم المحسوس. ثم الصورة التي في الخيالية، وهي أكثر روحانية وأقل جسمانية فلهذه ينسب وجود الفضائل النفسانية. ثم التي في القوة الذاكرة وهي أقصى مراتب الصور الروحانية الخاصة.

وكل واحد من هذه فهو للإنسان محبوب بالطبع. وقلّ ما يوجد إنسان خلواً من إيثار واحدة من هذه الروحانية. وأفعال الإنسان كلها، إذا كان جزء مدينة، فغايته المدينة. وذلك إنما يكون في المدينة الفاضلة فقط. وأما في سائر المدن الأربع وما ركّب منها فإن كل واحد من أهل المدن تقصيه كل واحد من هذه غاية، ويؤثر ملذاتها. فإذن التوطئات في المدينة الفاضلة غايات في غيرها.

والأفعال الإنسانية، إما أن يكون بها وجود الصورة الجسمانية فقط، وذلك مثل الأكل والشرب والدثار والمسكن. فما كان من هذه ضرورياً فهو مشترك، وما كان أزيد من الضروري، مثل التأنق في أصناف المطاعم والروائح. وبالجملة فما كان المطلوب منه الالتذاذ فقط فهو جسماني محض. و في هذه يدخل السُّكْر، ولعب الشطرنج، والصيد للالتذاذ. ومن جعل هذه وكده فهو جسماني محض. وهذا

الصنف قليل في الناس. ومثل هذا ليس لصور من الروحانية عنده قدر ولا يشعر بها، وذلك لإفراط جسمانيته. وهذا الصنف إنما يوجد أكثر ذلك في أعقاب ذوي الأحساب. وعلى أمثال هؤلاء ينقطع ثبوت شرف الإنسان. ولذلك إنما ينتقل الهول عن أجناس الأمم على أيدي هؤلاء. والسبب في ذلك يقدر الإنسان أن يأتي به إذا تأمله من قبل نفسه وليس هذا الموضع لإثباته.

وجميع الآراء المكتوبة والراقية مطبقة على ذمّ أمثال هؤلاء من الناس. وفي أمثالهم يقول الشاعر:

شبت يا هذا وما تترك أخلاق الغلام.

وهؤلاء هم الذين أخلدوا إلى الأرض. وفيهم قوله عزّ اسمه : كـ«الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها، ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه».

ومن شأن هؤلاء أن لا يبالوا بما يفوتهم من الأفعال التي للصور الروحانية أصلا. ومتى عرضت عليه لم يعرّج عليها ولا اشتاق إليها، فسواء عذله وتركه. ومثله كمثل الكلب، إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث. وهؤلاء كما قلنا قليل، لكنهم موجودون، بل إنما يوجد كثير من عليه هذه الطبيعة، وهؤلاء يختلفون بالأقل والأكثر.

وإما أن تكون الأفعال نحو الصور الروحانية وهذه أصناف. الأول منها ما هو نحو الصور الروحانية التي في الحس المشترك. وهذه الطائفة كثيراً ما تصحب الأولى، لكنها بهذه هي أشرف وبتلك هي أخس. وهذه الأفعال هي إما مكتسبة وإما طبيعية. أما المكتسبة فهي أحوال في تلك وآثرها كلها الملابس. فإن الدثار للأولى وألوان الدثار لهذه، لأنها تبقي الصور الروحانية في الحس المشترك، كما أدركها مقترنة في اللباس والأمور المدركة معه في آن واحد، سواء كانت فيه أو خارجة عنه. وفي هذه تدخل أحوال المساكن، وهناك وضع المأكل والمشرب وآلاتهما. وكثير من الناس تزدوج فيه هاتان، وذم هؤلاء أقل. وقد يوجد آراء غير مكتوبة تحمد هذه وتراها نبلا، وهذه يجل قدرها في بعض السير وفي بعضها يخس.

وقليل ما توجد له هاتان مفردتين، لكنه أكثر من الأول. وإنما عدت هذه نبلا لموقع الصورة الروحانية منها. وعلى أمثال هؤلاء خاصة تنقرض الدول في الأكثر.

وأما شرف الأحساب فلا تنقرض على هؤلاء، لأن من له هذه الطبيعة قد يرى ذلك بعض الناس شرفًا لعفته، لاسيما متى كان الأغلب عليه الأفعال التي للصورة الروحانية، فإنها قد تغلب في بعض الناس حتى يستبطنوا جزء الدثار الخسيس مما

يلي أجسامهم ويبرزون للناس جزء الدثار الأحسن، حتى أن بعضهم يتأنق في ذلك. وذلك موجود كثيراً في هذا الزمن الذي كتبنا فيه هذا القول، وكان في هذه البلاد في سيرة ملوك الطوائف أكثر. وهؤلاء يعرفون بالمتجملين، وتلقب هذه السيرة بالتجمل. فلذلك يقال إن التجمل يذهب بالمال، ويتوسلون به في حوائجهم عند أكابرهم ويهرجون ويمرجون بها.

وأما الأولى فإنها مذمّة ومندمة. وأكثر الناس في هذه السيرة يهواها في سره ويهرب عنها ويذمها في جهره. والثاني منها التي نحو الصورة الروحانية التي في التخيل. وهذه أصناف : منها ما يقصد بها نوع ما من الانفعال، كلباس السلاح في غير الحرب وكالعبوس وسائر الهيآت النفسانية. وفي هذا يدخل ما يصنعه الملوك عندما يدخل إليهم العامة والغرباء عنهم كالرسل، من اتخاذ الآلات التي يهول منظرها، وكلباسهم السلاح في مجالسهم إلى سائر ما تجده مكتوباً في التواريخ عن ملوك الأمم. ومنها ما يقصد به الالتذاذ، كالشّتم، والتودّد، والبر، والهزل داخل في هذا الصنف، وكثير من الملابس والمساكن والهيآت التي يعجب منه. وفي هذا الصنف يعد حسن الحديث، وحفظ الأخبار، والأمثال والأشعار. ومنها ما يقصد به الكمال فقط، وإن عرض فيه بعض

هذه فبالعرض، وهي الفضائل الفكرية وهي العلوم، والعقل الذي يذكره أرسطو في السادسة. وما جانس هذه كصواب المشورة وجودة الاستنباط وبعض الصنائع داخلة في هذه، وسنلخصها بعد هذا، والفضائل الشكلية كالسخاء، والنجدة، والألفة وحسن المعاشرة، والرفق، والتودّد، والأمانة، والفضائل المظنونة كاليسار، وإفراط الغيرة والأنفة. ويدخل في هذه سائر ما ذكرناه في الصنف الأول. وهذه قد يقصد منها أن تولد في النفس خشوعًا، فتعقبه الكرامة وسائر الخيرات الخارجية. وقد لا يقصد منها شيء أصلا، سوى أن الإنسان يهوى أن يفعل هذه الأفعال فيحصل عنها كمال صورته الروحانية. وإما أن يقصد منها ما عدا الصورة الروحانية، فإنما يفعل هذه الأفعال حين يعلم بها أو يظن أنه يعلم ذلك. وما كان العلم بها أكثر كان فعله لها أقوى وأتم، وحيث لا يظن أنه يعلم فإنه لا يفعلها. فإن عمل شيئًا منها فبعسر أو غفلة. وما كان من هذه صادقًا فلا اسم له، وما كان من هذه بالعرض أو كاذبًا يسمى الرياء، وبالجملة فإنما يقصد منه صاحبه الانفعال. ومن يفعل هذه لأجل الانفعال فعمله شوقي إن طلب منه الكرامة أو غيرها، أو يجري مجرى الشوقي إن طلب منه الخشوع دون أن يظن به الكمال. وأما الأول فلا اسم له لكن

يعرف باسم الجنس، وهو العمل الفاضل وعلى طرق الفضيلة. وهؤلاء هم الذين أجرهم على اللّه. وفي هذه الأصناف جاء الحديث الصحيح : «من كانت هجرته إلى اللّه فهجرته إلى اللّه، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته لما هاجر إليه». وبالجملة فالأجر على ما جاء في الحديث الصحيح : «الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى».

ومنها الأفعال التي ننال منها كمال الصورة التي في الذكر، وهذه مؤثّرة لذاتها عند أكثر الناس، حتى أن أكثرهم يظن أنها السعادة، لا سيما متى ازدوجت مع تلك وكانت صادقة. والعرب ترى في الذكر خاصة مالا تراه كثير من الأمم ولذلك قال الشاعر :

أما ويًّ إنّ المال غادٍ ورائح

ويبقى من المال الأحاديث والذكر.

ويرون أن الذكر بقاء المذكور، ولذلك يقول الشاعر :

ذكر الفتى عمره الثاني.

ولذلك قالت بنت هرم بن سنان لبنت زهير الشاعر : «أعطيناكم ما يبلى وأعطيتمونا ما يبقى». والأخبار والأشعار في ذلك كثيرة جدا ذائعة.

وهذه الأفعال هي في بعض السير أخفى وفي بعضها أكثر. وهي تنال أكثر ذلك وأتم بالأفعال التي عدّدت في القوى الخيالية. وأما التي في الحس المشترك، فإما أن لا ينال بها أو ينال قليلا نزرا جداً. وأما جميع الأفعال الجسمانية فكلها تنال بها المذمة، ولكن ليس تنال بجميع تلك الأفعال بذاتها، إذ تلك الأفعال تنال بها الصورة التي في القوة الخيالية. وإنما ينال بها ما في الذاكرة بأن يقترن إليها شيء آخر. وذلك إما أن تكون سير الأمة حفظ الأقاويل الموروثة، فيصف الشاعر ذلك ويتداوله الناس وذلك مثل ما فعل المجّان بالأعشى الشاعر، وإما أن يكون الفاعل غريبًا معجبًا فيتداوله الناس لإعجابه، وبالجملة بأن يقرن به انفعال عند ذكره، فيستظرف الناس من ذلك الخبر به فتتوارثه الأعقاب. ومثله ما يكون بإتقان أفعال المتقن كصانع، وكباب إيوان المدائن وأصنام الخالديات، ففي هذا الصنف تدخل أكثر التواليف والأشعار والخطب. وأما ما يقصد به الشاعر فلا مدخل له في العمل الفاضل، وإنما هو شوقي أو يجري مجرى الشوقي.

وأما الأمر الغريب والمعجب نوعه أو قدره أو مأتاه، فقد يصنعه الأفاضل لا لينالوا به الذكر بل لأجل كمال العمل. ولما كان شائعًا عند كبار الأنفس وعند المستأهلين لتدبير المدن وكان كثيراً

صار لهؤلاء في التدبير. لذلك جاء فيه الوعيد مثل ما جاء في أفعال النقائص، كالرياء وكالأفعال الجسمانية. فكذلك ما جاء في الحديث لمن قصد وفي التهور : «من قصد السمعة أمر اللّه تلك السمعة التي قصدها أن تصير حية من نار». والأحاديث التي حدثت عنه : «فيخلق عقارب فتلدغ كل واحدتها صاحبه ثم تتقيأ سمومها فتمزج باللعنة ويسقاها قاصد السمعة». وكما يوجد فعل في هذه القوة يختص بفاضل الذكر كذلك يوجد أيضًا انفعال يختص به الفاضل في ذلك، فتبقى صورته الروحانية التي في الذكر مدة أطول من تلك، ويكون ذكره فيها أكثر. وهذا ليس بفعل إنساني ولا يعتمد فيه صاحبه أكثر من الصدق. وذلك يكون في غير ذي الذكر، وإنما يكون ذلك كما بينه أرسطو في الثانية من *الحس* باجتماع القوى الثلاث، فيظهر لصاحبه الصدق. ولا يمكن أن تجتمع كلها فيكذب. واجتماعها ليس محدوداً ولا يكاد الإنسان يشعر بها، ولذلك الحق كثير على الإنسان ترداده طويل بقاؤه. والذكر الكاذب بذلك تعينه سريع امحاؤه قليل على الألسن ترداده. وأما كيف ذلك فسنقول فيه بعد هذا.

وأما الأفعال التي تحصل للروحانية العامة، وهي أكمل هذه الروحانيات على الإطلاق، وكأنها التخوم بين هذه الممتزجة بالجسمية، إن قيل لهذا الصنف امتزاج، وبين الروحانية المطلقة، وهي كثيرة

كالتعليم والاستنباط وما جانس ذلك، فإنا نرجئ القول فيها في آخر الكتاب.

الفصـــل الســـادس

من الناس من تغلب عليه الجسمانية فقط، وهؤلاء هم أخس الناس، ومنهم من تغلب عليه الروحانية اللطيفة جداً، ومنهم من يوجد فيه كل واحدة من هذه. وهذه تختلف بالأكثر والأقل. والصنفان الأولان قليلا الوجود، إلا أن الجسماني أكثر. وأما الطرف الآخر، وهو الروحاني الأكمل فأقل وجودا. وفي هذا الصنف يعد أويس القرني وابراهيم بن أدهم. فأما هرمس فانه الطرف الأقصى من هذا الصنف على ما يقوله أرسطو في كتاب *نيقوماخيا*.

وهذا الصنف يختلف بالأقل والأكثر وذلك بأن يقترن به سائر تلك ويكون عمله بأحدها أو ببعضها، فلذلك يوجد في هذا الصنف طرفان متقابلان لا يطلق على أحدهما الخسة، بل تقال بتقييد. ويطلق على الآخر الشرف، فيقال منفرداً دون تقييد. فأما الأخس فهو أن يفعل الفعل الذي نحو الصورة الروحانية، غير أنه لا يفعل ذلك إلا عندما لا يقطع به عن الأفعال الجسمانية تصغير،

فيفعل ذلك. فهو خسيس بهذا الإيثار، شريف بما يحصّل بصورته الروحانية. والمقابل له هو الذي لا يفعل من الأفعال الجسمانية إلا ما يقطع به عن الأفعال الروحانية، فإن قطع فيكون الفعل الروحاني قليلا جداً والفعل الجسماني عظيماً جداً. وهذا الطبع مما يمدح به، ولذلك قال الشاعر:

«أبوا أن يفروا والقنا في نحورهم».

ثم قال :

«ولو أنهم فرّوا لعاشوا أعزّةً».

وهذا الصنف شأنه الازدراء بالأفعال الجسمانية وشأنه الحمل على جسمه بالصبر على العري والجوع وتكلف الأعمال الشاقة في ذلك الفعل الذي شأنه أن تحمل عنه صورته الروحانية. وقد شوهد من هذا الصنف جماعة.

والتعلم والتعليم والمثابرة على العلوم داخلة في هذا الصنف. والصوفية، أما في الحقيقة، فداخلة في هذا الصنف، وأما بحسب مقصودهم الذي يعهدونه، فداخلة في الروحانية العامّة التي هي كمال الناطقة. وسنقول في ذلك إذا انتهينا إليه إن شاء اللّه.

الفصل السابع

قد تقدمنا فلخصنا قبل أن جميع الأفعال

الروحانية هي إما شوقية أو تجري مجرى الشوقي. وذلك أن يطلب بها الغاية التي شأنها أن تقترن بغايتها الذاتية وتلزمها، فهي غاية بالعرض، وهذه شوقية أو تجري مجرى الشوقية، كمن يطلب بكمال الصورة الروحانية المتخيلة أو التي في الذاكرة، الكرامةَ والسمعة، إما ليكبر بذلك أو لينال بها جزءا من الخيرات الخارجة. ومنهم من يفعل ذلك الفعل لا لشيء سوى أنه خير وجميل. فلذلك يفعله حيث يعلم وحيث لا يعلم، بل الأحرى به أن يفعل أكثر ذلك حيث لا يعلم. ويختص هذا الصنف بالتألم إن ذكر له فعله ذلك أو مدح به. وهذا الصنف لا يكون منّانا ولا فخورا، بل إن اضطر إلى ذكره فلا على جهة الفخر. فلذلك قال صلّى اللّه عليه وسلّم : «أنا سيّد ولد آدم ولا فخر». وإنما كان إخبار نفسه بالصفة الموجودة له الذي لا يعتقد فيمن يصف نفسه بالصفة الموجودة له، وإخباره بذلك كإخباره بسائر صفاته الموجودة له الذي لا يعتقد فيمن يصف نفسه بذلك أنه يفخر، كما يقول الإنسان : أنا اليوم صحيح، وما جانس ذلك.

وأما الشوقي فهو منّان في الأكثر، ويجب أن

تذكر له أفعاله الجميلة. فالشوقي غايته الأمر الخارج، فإن لم ينله ذهب عمله باطلا. وأما الفاضل فتحصل له غاية لم يعتمدها. وأكثر الناس لا يعلمونها، فضلا عن أن يعتمدوها، فلا يعلم ذلك إلا حكماء الطبائعيين والحكماء بحكمة الأخلاق فقط. ويحصل له ما أراده أولئك واعتمدوا فيه على أنه ربح زائد على الغاية الذاتية، إلى سائر ما عدّد قبل هذا. وهذه كلها مواهب إلهية. وعملهم ذلك كالاغتذاء بالموافق الذي يغتذي به الأصحاء، وإن لم يعلم ذلك الصحيح أن ذلك يوافقه، فتحصل له الصحة وهو لم يتعمدها، إلى سائر ما يحصل له من الأرباح. وكما أن الصحة إنما تحصّل للفاضال الشهوة، اعتمدها أو لم يعتمدها، كذلك هذه الروحانية المحضة الشريفة إنما تحصّل للفاضل الخلق، سواء اعتمدها أو لم يعتمدها. وكما أن الشهوة إنما تكون فاضلة إذا أردات الأفعال التي تفيد بالذات الصحة، كذلك الخلق الفاضل إنما يصير به روحانيا بأن يكون عنه الفعل الذي يحصل له عنه بالذات هذه الروحانية. وكلاهما موهبة إلهية يخصّ اللّه تعالى بها من يشاء من خلقه. وليس للإنسان في ذلك حظ، فإن المال قد يرزقه اللّه للإنسان على يدي إنسان آخر، فيكون لذلك الإنسان في ذلك الفعل نصيب. فلذلك يوصف الإنسان بأنه منعم بالمال، وكذلك سائر المواهب

التي ليست إلهية.

فأما المواهب الإلهية فهي ما لا يمكن أن يكون الإنسان سببا لها، وهذه منها. وهي وإن لم تكن أجلّها فليست بأخسها، بل هي متاخمة للجليلة. سنقول في ترتيب هذه المواهب في الشرف والخسّة في القول في الناطقة.

الفصـــل الثامـــن

وأما الطبيعية فمنها ما بالعرض وتجري مجرى الضروري، الذي لا اختيار لذي الروحانية فيه، مثل شرف الآباء، ومنها ما بالذات، فمنها المشتركة ومنها الإنسانية. وأما المشتركة كحبّ الآباء للأولاد فإنهم يحبّونَ صور الأولاد الروحانية. فإن الأم والأب، سواء كان حيوانا غير ناطق أو إنسانا، إذا غاب عنه ابنه غيبة لا تدرك بها الصورة التي عنده اطّرحه. فإن تشابه عليه غيره حتى يدرك منه تلك الصورة أحبّه، ولو أحبّ الجسمانية ما أمكن يحبّ غير ابنه. وذلك بيّن في الإبل وعطفها على البوّ الذي تتخذه العرب لتدرّ عليه. وهذه الصورة بها تمام أولاد الحيوان الكامل وما يجري مجراه، كالمرضعات من الأولاد وكالبيض عند التحضين. فهذه الأحوال التي للصور الروحانية هي للأولاد ما

داموا لم يقدروا على الغذاء. وأما إذا قدروا على الغذاء فما بعد ذلك هي إنسانية فقط، اللهم إلا ما يحكيه قوم عن الفرس أنه لا ينكح أمه. وأما سائر ما للقرابة فكلها إنساني وأكثرها بالوضع والشريعة. وقد قيل في هذه الأحوال المقدار الكافي في الخامسة من *سياسة أفلاطون*.

الفصل التاسع

فأما الأحوال التي توجد للصور الروحانية الخاصة من حيث لها النسب العامة، فإنّا نقول فيها إذا قلنا في الأفعال الإنسانية. والروحانية الخاصة من حيث لها النسب العامة، هي إما إحساسات وإما خيالات. ولهذه الصور يتحرّك الحيوان حركاته الخاصة. وقد تبيّن كيف ذلك في مواضع شتّى. ولذلك كل متحرّك من تلقائه حسّاس، وكل حساس متحرّك من تلقائه. فأما الأجرام المستديرة فليست متحركة من تلقائها إلا على طريق التشبيه، إذ ليس لها أن تقف. فإن كل متحرّك من تلقائه يسكن من تلقائه، وإنما تشترك تلك الأجسام والحيوان في أنها مؤلفة من المحرّك والمتحرّك وتفترق بغير ذلك.

وقصدنا فيما نحن بسبيله الأمور التي تنسب إلى الإنسان. والإنسان له أحوال تشتمل عليها يوجد له بحسبها أفعال قوى ما وأحوال أخر توجدها أفعال قوى أخر.

وتتجدد هذه الأحوال باجرام العمر. فالأول من تلك يوجد له في سنّ الطفولة، وذلك من وضعه إلى أن يتحرّك بجملة جسده إلى ما يشتهيه. فإنه ما دام كذلك فإنما يفعل عن النفس الغاذية. وأما ما يوجد له من الحركة والتغيّر، فليس محصورا ولا القول فيه في هذا النحو الذي نقصد ونرى.

وأما حاله من وقت ما يتحرك إلى ما يشتهيه إلى وقت توجد له فيه الرويّة، فلا اسم له يخصّه في لسان العرب متعاطى، اللهم إلا أن يكون ذلك عند أهل العلم بغريب اللسان، فلننقل إليه اسم أقرب الأسنان إليه، وهو اليفعة. وبيّن أنه في هذا الوقت من العمر حيوان فقط، وأنه إنما ينفعل عن النفس البهيمية فقط. وأما من لدن تنشأ لديه الرويّة فعند ذلك هو إنسان بالإطلاق ومكتف بنفسه، ليس به ضرورة إلى من يكفله. وأما في السنين المتقدمة، فإن السنّ الأولى فالصور الروحانية موجودة فيها بهذه الحال بالطبع لكل من يكتفل ابنه، وأما السن الثانية فقد يوجد لبعضها أيضًا بعض في هذا الزمان، كالدجاج والنعج. فأما تمام المدّة فللإنسان خاصة، إذ سنّ الحيوان

غير الناطق لا تنقسم بالرويّة، بل إنما تنقسم بأحوال أخر. وقد قيل كيف يكون ذلك في كتاب *أخبار الحيوان*. وذلك في المقالات العشر من كتاب *الحيوان*. فأما السنّ الثالثة فهي بالوضع، ولذلك لم تلزم بعض الشرائع كفالة الأولاد فيها. والحال الموجودة منها لصور الأولاد الروحانية فحال أخرى ومحبّة أحرى بها أن تكون بالوضع، وللطبع الإنساني فيها مدخل ما. وهذه تختلف بحسب السير، كسيرة الجماعية، فإن الأولاد فيها أحبّ منهم في سائر السير على التعاون على حفظ المنازل. وذلك بيّن في العرب والبربر. وفي هذه السير يقع العقوق فيوجد كثيراً.

وأما في باقي الأسنان، فسن الكهولة وسن الشيخ وسن الهرم، فإن الصور الروحانية تختلف فيها كلها. وتلخيص ذلك سهل لمن تفرّغ في النظر فيه، ولذلك متى كان ذو سنّ ما لا يفعل أفعال القوى المنسوبة لتلك السن، فإنما هو في السنّ الأولى لم ينفصل عنها. فإنه إن نقصته القوى فذلك نقص في الطبع، مثل المعتوهين. وأما ان توجد له القوى فلا يفعل عنها فذلك أيضا معتوه، ولكن دون ذلك الأول. وأما أن يفعل عنها غرابة يقصد الأمور التي كان يقصدها في السن الأولى ويستخدم القوى المستجدة في تحويل أفعال تلك القوى، فهو بهيمي لا فرق بينه وبين البهيمة. غير أنه يفعل فعل

تلك البهيمة أكثر وأجود بالرويّة. وبيّن أن كل حال في سنّ ما فهي توطئة لما بعدها وخادم لها. فإذا فعل فقد صيّر التوطئة غاية، والغاية كالتوطئة، والرئيس مرؤوسا والمرؤوس رئيسا. ولذلك يقول أرسطو في المقالة الأولى من *نيقوماخيا* : «فإن النقص ليس من قبل السنّ أو بها، بل من قبل العادة والخلق». ولذلك يستقبح على الشيخ التصابي لتباعد ما بين السّنين، إذ بينهما سنّ الكهل. ولذلك يستحسن من المحتلمين اللعب بالسلاح لأنه بحال الجد، ويستحسن من الشباب المرح والهزل، لأنه أول أفعال الرويّة، إذ ذلك متوسط بين اللعب والجدّ، ومن الكهول البرّ والتودّد، إذ ذاك هو الحدّ الذي في المرح والهزل. ويستحسن من الشيخ جودة الرأي وجودة المشورة والحكمة والعقل، وبالجملة فالفضائل النطقية. فلذلك لا يكاد يوصف بالذكاء والذَهَن، فإنهما إنما يحتاجان لتحصيل الأمور النطقية، والشيخ إذا كان على الحال الطبيعي فقد حصّل ذلك، بل ذلك للشاب. وكذلك جودة الفكر للكهولة وحسن الرويّة، فإن الشيخ يجب أن يكون عنده بالفعل الغايات مفروغًا منها.

وأما سنّ الهرم في الأولين فهو منها بحال نظيرة للسنّين المتقدمتين، لأنه في الأولين ليس إنسانا بالإطلاق، بل إنسانا ينشأ، وفي هذه السنّ

إنسان يبلى. ولذلك يجب أن توجد له الحكمة فقط، وهذا هو اللائق به. ولذلك يجعل سقراط صاحب هذا السنّ إذا كان حكيما في جزائر السعداء. وأما الذي يعني بهذه الجزائر، فيلخصه في صناعة تدبير المدن. وكذلك متى وجد بعض هذه الأحوال في السنّ المتقدمة قبلها، لا سيما متى كان في السنّ البعيدة منها، مثل أن يوجد الوقار والبرّ والتودد، وأبعد من ذلك المشورة في الصبيّ، فإن ذلك إما عن نقص في الطبع، مثل ما قد شوهد ذلك. فمتى تطاول السن به نقص وخمد أسرع من خمود نار ايرقليطس. وإما عن مثل ما يوجد في هذا الوقت من أولاد المترفين وأولاد ذوي الأحساب فبيّن أنهم يظهرون ذلك من غير أن يكونوا أهلا له. وهذا إذا اتفق أن يكون ممّا تظن به الفضيلة ويتقبّل في المدينة، كان أعظم أسباب الفساد فيها قوة، أيَّ مدينة كانت من المدن الأربع، فإن الإمامية لا يمكن ذلك فيها أصلا، ولكن قد يكون في مدينة الكرامة ثم في المدينة الجماعية ثم مدينة التغلّب.

الفصل العاشر

أمّا الغايات التي يتضمنها المتوحد فهي ثلاث : إما أن تكون لصورته الجسمانية، أو لصورته

الروحانية الخاصة، أو لصورته الروحانية العامة. فإن الغايات التي له وهوجزء مدينة إمامية. فقد تلخصت في العلم المدني. وأما التي تنصبها له في مدينة من حيث هو جزء مدينة، فإن من أفعاله فيها ما يليق بالمتوحّد فيكون إحدى هذه. وأما أن يكون في المدينة الفاضلة، فقد تلخص أمر المدينة جملة في العلم المدني. والرويّة والبحث والاستدلال، وبالجملة فالفكرة، تستعمل في نيل كل واحد منها. فإنه إن لم يستعمل الفكرة كان ذلك فعلا بهيميا، لا شركة للإنسانية فيه من جهة من الجهات، أكثر من أن الموضوع جسم خلقته خلقة إنسان. فأما من كان غرضه غرضا بهيميا، سواء نيل بفكرة إنسانية أو لم يُنل، كان جدوى إنسانيته وجدوى البهيمية واحدا. ولا فرق بين أن يوجد حينئذ خلقته خلقة إنسان قد استبطن بهيمة، أو يكون بهيمة مفردة. وبيّن أن ما له هذا بالفعل البهيمي لا يلتئم منه مدينة ولا يكون جزء مدينة أصلا. فهو إنما يوجد للمتوحد، وغايات المتوحد كما قلناه. فإذن غاية البهيمي إحدى الثلاث، وهذه لا تكون للصور الروحانية العامة، فإن ذلك هو للعقل، وذلك بالنظر، وبيّن أنها الاثنتان : وهي الروحانية الخاصة والجسمانية.

فأما الروحانية الخاصة فقد توجد في كثير من الحيوان أفعال تنال بها، مثل الحياء للأسد،

والعُجب للطاووس، والملق للكلب، والكرم للديك، والمكر للثعلب. إلا أن هذه إذا كانت للبهائم كانت طبيعية للنوع، ولم يختصّ بها شخص من ذلك النوع، بل إن أُدرك لصورةٍ روحانيةٍ خاصة بشخص ذلك النَوع تعطيًه هذه الحال، فشرفه بالنوع. فأما لشخصٍ ما منه، فلا يوجد ذلك إلا للإنسان خاصة. وهذه الأنواع التي توجد لها هذه الأخلاق الكريمة هي من أشرف الحيوان. وأما ما لم تكن فضائل لأنها تستعملها في كل وقت، سواء كان ذلك ينبغي أولا، فلذلك ليست فضائل إلا باشتراك الاسم. وقد لخص كيف ذلك في غير هذا الموضع.

وأما من غايته الجسمانية فذلك والبهيمة سواء. وهذه الكمالات بالجملة إما كمالات شكلية أو كمالات فكرية. والكمالات الشكلية يمكن في بعضها أن يشارك فيها البهائم. والأحوال التي توجد للصور الروحانية، وهي فضائل شكلية، يمكن أن تشترك فيها البهائم، لكن لا توجد إلا لأنواعها، كالنجدة والحياء الموجودين للأسد، ليس لأسد واحد، لكن لكل أسد. بل إن وجد لشخص أسد حيّ يوجد لصورته الروحانية الخاصة شيء يخصّها من ذلك، كالإفراط مثلا، لكن ذلك لصورته بالعرض. وصور البهائم الروحانية إنما تختص بأحوال هي كمالات إذا أخذت عوضا من النوع،

فإن وجد لشيء منها حال فبالعرض. وما يوجد من هذه الأحوال المشتركة للصور الروحانية الإنسانية، فكلها تخصّها، لا لأنها عوض عن النوع بالعرض.

وأما الكمالات الفكرية فهي أحوال خاصة بالصور الروحانية الإنسانية، لا شركة لغيرها فيها. وذلك كصواب الرأي، وجودة المشورة، وصدق الظن، وكثير من المهن، والقوى التي الإنسان مختص بها، كالخطابة، وقود الجيوش، والطب، وتدبير المنزل، وغير ذلك. فأما الحكمة فإنها أكمل أحوال الروحانية الإنسانية، إلا عند من لا يعلمها، فإنها عند ذلك تجري مجرى هذه، وذلك مثل مرتبة العالم عند الجمهور. وهذا الكمال يوجد للعلم بالعرض وبالقصد الثاني، وأما الذي للحكمة فبالذات وعلى القصد الأول، وليست أحوالا لشيء، بل هي كمالات بالإطلاق.

وأما الذي يستفاد بالأكل والشرب والدثار والمسكن والمركب، إذا طلبت لذواتها ونصبت غايات، فأحوال الصور الجسمانية. والذي يستفاد من أحوال هذه ومن أفعال الفضائل الشكلية جودةُ الرأي وصواب المشورة وما جانس ذلك، إذا طلبت لذواتها ونصبت غايات، وأحوال هذه الصور الروحانية، وكذلك الصنائع الظنونية كلها والصنائع البرهانية عند من لا يطلبها للغايات الذاتية لها. وأما هذه الأفعال الفكرية والعلوم فهي كمالات

بالإطلاق ولا تقال بتقييد. وهي مختصة بالإنسان لا يشترك فيها غير الإنسان. وهي إما أن تعطي الوجود الدائم أو تصل به. وأما الصورة الروحانية الخاصة فإنما تفيد الوجود الفكري. فأما الصور الجسمانية فإنها تفيد الوجود المشار إليه، وهو أقصر الوجودات. وأليق الوجودات بالفناء الوجود الجسماني، وأليقها بالدوام فالوجودات العقلية. أما الروحانية فهي طويلة البقاء بالإضافة إلى لعقلية، وبحق كان ذلك، فإنها مركبة من الطرفين : الجسماني والمعقول. فمن المعقول استفادت طول الوجود ودوام البقاء، ومن الجسماني استفادت تناهي البقاء. وكل ما بقاؤه متناه، طوله كقصره في نسبته إلى الأزلية، إذ لا نسبة إليها. فطول البقاء المتناهي كقصره. لكن إذا كان الإنسان يحب بالطبع بقاء عام زائد في عمره، فأحرى أن يكون محبوبا عنده أكبر وأعظم زيادة عشرات بل زيادة مئين بل زيادة ألوف أو أكثر، كما نجد ذلك في كثير من ذوي المهن، أو نجد المئين في كثير من العلماء والألف مثل الإسكندر من الملوك وكثير من الحكماء والآلاف في مثل أبقراط وما جانسه.

الفصل الحادي عشر

من الناس، كما قلناه قبل، من يراعي صورته الجسمانية فقط، وهو الخسيس. ومنهم من يعاني صورته الروحانية فقط، وهو الرفيع والشريف. وكما أن أخس الجسماني من لا يحفل بصورته الروحانية عند صورته الجسمانية ولا يلتفت إليها، كذلك أفضل مراتب الشريف من لا يحفل بصورته الجسمانية ولا يلتفت إليها. لكن من لم يحفل بها أصلاً قصر مدّة وجوده. وكما أن ذلك خارج عن الطبع، كذلك هذا وهذا أيضًا لا يوجد، بل إنما يوجد من يتلف صورته الجسمانية في طاعة صورته الروحانية. ولذلك يقول تأبّط شرًا :

فهما حظُّنا إما إسار ومنّة

وإما دم والحرّ بالقتل أجدر

فرأى الموت أفضل من تحمّل منّة العتق.

ومن هؤلاء من يقتل نفسه، إما في الحرب فكما يفعل المرواني في حرب عبيد الله بن علي بن العبّاس وهو القائل :

وذل الحياة وكره الممات

وكلاّ أراد وخيمًا وبيلا

فإن كان لا بدّ من ذا وذا

فسيرًا إلى الموت سيرًا جميلا

وكما فعلته الزباء مع عمرو حين قالت : بيدي لا بيدك يا عمرو، وملكة مصر مع أوغسطس المذكور خبرها في التواريخ. وكأقوام يذكرهم في كبار الأنفس أرسطوطاليس خرموا أنفسهم ومدّتهم عندما أيقنوا أن عدوّهم يغلبهم. ويشبه أن يكون هذا كله إفراطًا، إلاّ في بعض المواطن. فإن إتلاف الجسمانية دون الروحانية عن كبر نفس وعظم همة، وذلك مثل ما فعلته فاطمة أم الربيع وسائر بني زياد، عندما لحق بها قيس بن زهير، في تراميها عن بعيرها الذي كانت راكبة عليه فماتت. وهذه الحال خاصة في بعض الأحوال التي الموت فيها أفضل من الحياة. واختيار الموت على الحياة فعل إنساني صواب. وسنلخص هذه الحال بعد هذا.

ومن شرف الأشراف الكبار الأنفس صنف دون هذا، وهو الأكثر، وهو من لا يحفل بصورته الجسمانية عند الروحانية، غير أنه لا يُتلفها. اما أن صورته الروحانية لا تضطرّه إلى ذلك، وإن اضطرته إلى ذلك فآثر بقاء صورته الجسمانية. وذلك مثل ما فعله حاتم الطائي عندما ذبح فرسه وقعد جائعًا لم يطعم منه شيئًا ولا طعم منه أهله، وصبيته يتضورون جوعًا. ومثل ما يفعله اللصوص، لكن أولئك إنما مقصدهم السياسة لإقامة الجسم، فهم يبذلون أجسامهم لأجسامهم ويؤثرون حالا

جسمانية على حال أخرى جسمانية، وهذا الصنف لا موضع للتوقّف عن الاعتراف بأن هذا الفعل شرف ورفعة، كفعل الطائي وما جانسه. وأن هذه الطبيعة كريمة سنية روحانية، وأنها أسنى المراتب دون مرتبة الحكمة فقط، وأن الطبع الفلسفي يجب ضرورة أن يكون من أوصافه هذا، فإنه إن لم يكن هذا فيه كان جسمانياً وكان فيلسوفاً بهرجاً. فهذا الطبع الفلسفي إذا كان مزمعاً أن يكون على كماله الأخير فهو يفعل هذا الفعل. ولذلك كل من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى. وإذن فلا جسماني واحد سعيد، وكل سعيد فهو روحاني صرف. إلا أنه كما يجب على الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية، لكن ليس لذاتها، ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها، كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية، لكن لا لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها. وبالجسمانية هو الإنسان موجود، وبالروحانية هو أشرف، وبالعقلية هو إلهي فاضل. فذو الحكمة ضرورة فاضل إلهي، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ويشارك كل طبقة في أفضل أحواله الخاصّة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها. وإذا بلغ الغاية القصوى، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهريّة التي تذكر في *ما بعد الطبيعة* وفي كتاب *النفس* وكتاب *الحس*

والمحسوس، كان عند ذلك واحداً من تلك العقول وصدق عليه أنه إلهي فقط، وارتفعت عنه أوصاف الحسيّة الفانية، وأوصاف الروحانية الرفيعة، ولاق به وصف إلهي بسيط.

وهذه كلها قد تكون للمتوحد دون المدينة الكاملة. ولا يكون بالرتبتين الأوليين جزء هذه المرتبة ولا غايتها ولا فاعلها ولا حافظها. وهذه الثالثة قد لا يكون بها جزء هذه المدينة، بل يكون غايتها المقصودة، إذ لا يمكن أن يكون حافظها ولا فاعلها، وهو متوحّد. فقد تبيّن بهذا القول مرتبة الروحانية من الجسمانية وأنها أشرف، وسنبيّن فيما بعد مراتب أصناف الروحانية، بعضها عند بعض. ولنقل الآن في الروحانية من حيث لها النسبة العامة للصور الروحانية.

والعامة إما أن تكون عامة بذاتها كالأنواع والأجناس، وإما عامة بالعرض وكالصور الروحانية الخاصة إذا كانت موجودة لكثير، لا على أنها صفة لما هي فيه، فهي عامة بنسبتها إلى ما هي فيه، كصورة الشمس المحسوسة وكصورة جبل أُحُد المتخيلة عند من أبصره. وهذه من هذه الجهة تعرف بالخيالات. ويقال للقوة المدركة إنها متخيلة. فإن القوى التي بها تدرك المدركات ثلاثة أصناف :

1- الصنف الأول : القوة التي بها تدرك الصور الجسمانية (وهو الحس وأجزاؤه) صور الأجسام.

وهذه الأجسام التي لها مثل هذه القوى هي أعضاء لجسم طبيعي، وهي الحواسّ الخمس. والإدراكات الحاصلة فيها هي صور روحانية، وهي في أول مراتب الروحانية.

2- الصنف الثاني : القوة التي تدرك هذه الصور الروحانية التي تسمّى خيالات وهي المرتسمة في الحس المشترك، على ما بيّن في غير هذا الموضع. ويقال للقوة المدركة لها متخيلة. وهذه الإداركات الحاصلة في القوة المتخيلة، ليس لها قوى مدركة لها على هذه الجهة. فإن هذه الجهة المدرَك فيها محرّك للمدرك. فإن اللون يحرّك البصر، والصورة الروحانيةَ الحاصلة في البصر تحرّك هذه القوة. وهذه القوى تغلّط أشكال ألفاظها، فإن شكل لفظ المدرك شكل اللفظ الذي يدلّ على المحرّك، والمدرَك شكلَه في لسان العرب شكل يدل على المنفعل، والأمر بالعكس. ولذلك كانت هذه كلها أشخاصًا ولم تكن كلّيات. وليس في الحيوان قوة أخرى تَحركها الصور الحاصلة في الحسّ المشترك، فإن قوة التحريك تنقطع عندها، ولا لَها أيضًا إن وجدت جدوى، فإنها لو وجدت لكانت باطلاً. فإن الصور التي تحصل في الحواس، بها نطلب ما كان موافقًا لنا ونهرب عن الأجسام المفسدة لنا. وبالصور الروحانية الحاصلة في القوة المتخيّلة، وهي الخيالات، بها نطلب

الأجسام الغائبة عنا، وهي التي لا تحرّكها، ونهرب أيضاً عنها إذا كانت غير نافعة لنا.

والأجسام هي إما حاضرة لنا وإما غائبة عنا، وهي مشتركة للحيوان. أما الأولى فهي مشتركة للجميع، غير أنها قد يظن بها أنها قد توجد مفردة في بعض الحيوان، كالذباب والدود، وقد قلنا كيف ذلك فيما كتبناه في النفس. وأما الثانية فبيّن من أمرها أنها لا يمكن أن تنفرد عن هذه، لأنها إنما توجد بهذه. والثالثة هي للحيوان الذي توجد له حركة محصّلة. فإن التحصيل في الأمور الجسمانية، إنما يكون بهذه. ولا اسم لهذا في لسان العرب. فلندعُ الحيوان المحصل الكامل، وهو الذي يربّي أولاده. وبالجملة فكل حيوان يحب أو يبغض، فإن هذا الانفعال كاللازم له، وهو أدنى منازلها. وقد يوجد لها مقولة أخرى أكمل من هذه وهي أيضاً مشتركة للإنسان والحيوان غير الناطق الذي له صنعة أو ما يجري مجراها، كالنحل والنمل والعنكبوت والإنسان. فهذه الحالة إما أن تحصل الحيوان بالطبع، وذلك كالحيوان غير الناطق كالنحل، وما يجري مجرى المهنة، وهي كالرضاع للإنسان، ومنها ما لا يوجد بالطبع. وهذه إما باعتياد، وذلك أيضاً مشترك للإنسان وبعض الحيوان غير الناطق كالزرزور، إن لك يُقل على نحويَ الوجود اعتياداً، باشتراك الاسم. ومنها ما يحصل باستنباط، وهذه تخصّ الإنسان فقط،

فلا توجد لغيره. وهذه إما أن تكون بفكرة، كما يعرض ذلك كثيراً، وتخصّ باسم الاستنباط، ومنها ما يوجد دفعةً، ويسمّى الإلهام وما شاكل ذلك من الأسماء.

فظاهر أن هذا النوع من وجوده القوة الخيالية ليس يحتاج إلي الحسّ على أنه فاعل لها، بل يحتاج إلى الحسّ في وجود الأجسام القابلة لهذه الصور الروحانية خلواً من حسّ. وقد يظنّ أنها تحتاج إلى صور الحسّ المشترك، لأن هذه الصور إنما تكون أبداً مؤلفة من صور مرّت بالحسّ المشترك، ومن قبلُ مرّت بالحواس. وتلخيص كيف الأمر في ذلك في غير هذا الموضع، لكن إذا كان ذلك فلا يمكن أن توجد خلواً من الحسّ، لأنها لو كانت خلواً لكانت فضلاً لا يحتاج إليه وكان وجودها باطلاً. فإن وجودها إنما هو لتحصل في أجسام، ولا يمكن ذلك دون الحسّ. ولذلك يجب أن نفحص هل يمكن أن توجد صورة روحانية مخترعة مادتها القريبة لم يمرّ نوعها بذلك الحسّ المشترك ؟ فأمّا جنسها البعيد فغير ممكن. فإن كان ذلك فالصورة الروحانية المخترعة لا تحتاج إلى الحس في وجودها ضرورة. بل إنما تفتقر إلى الحسّ في وجودها الجسماني، إذ لا يمكن أن توجد في الجسم إلا بحسّ. فيجب أن نفحص عن ذلك الفحص المستقصى.

فهذه على الاستقصاء المجمع أصناف الصور الروحانية المتخيلة. فبهذه الصور يتحرك الحيوان، إنسانًا كان أو بهيمة. فإن كل واحد من هذه الصور إذا حضرت، وحضورها بالفعل أن تحصل متخيلة، فعند ذلك يتصل بالنزوعية. فإن لاءمتها تحركت النزوعية وحركت الأعضاء، ما دامت الملاءمة لم تحرّكها ولا تحركت تلك الأعضاء، وبقيت الصورة ولا جدوى لها في ذلك الحيوان أما في وقت من الزمان. وأما في غير ذلك الحيوان فبهذه الملاءمة تصير النفس النزوعيّة متحركة بالقوة. وفي هذه الملاءمة تتغيّر ويسمّى آخر أصناف تغيّرها، وهو فساد الملاءمة، مللاً وسآمة وما جانس ذلك من الأسماء. وأما حركتها من لا ملاءمة إلى ملاءمة، ومتى تكون الملاءمة، فلا اسم لها في لسان العرب. بل إنما توجد الأسماء عندهم بلسان العرب لفساد الملاءمة.

وأما الصور الروحانية فليست متغيّرة، إذ ليست منقسمة. وأما النزوعية فليس مانع يمنع من انقسامها، إما بذاتها أولا، وإما ثانيًا. ولذلك يظن أنها صورة الجسم. وذلك الجسم هو الحارّ الغريزي، وذلك موافق لما يظهر حسًا من استحرار جسد الغاضب وحمرته، وبرد جسد الخائف وصفرته، وسرعة حركة المشتهي للشهوة الشديدها وقوته. والحال التي تعرض عنها هاتان تسمى عند

العرب نشاطًا، وبطء حركة الضعيف وضعفه يسمى كسلاً. والنشاط يتبعه ضرورة لذة عند العمل، وأذى عند السكون، والكسل على ضدّ ذلك، فإنه في سكونه لذة وفي عمله أذى. فإذا كان الأمر على ما تبيّن في اللذّة والأذى، فإن النفس النزوعية تكون في النشاط على حال خارجة عن طبعها وتفيدها تلك الحال الصورة الروحانية، كالجوع والظمأ. والكسل تكون النزوعية فيه بالحال الطبيعية، فتكون الصورة الروحانية إما أن تفيدها تلك الحال، فلا يمكن أن تحرّكها أصلا، أو تفيدها حالا أخرى، فتكون عند ذلك خارجة عن الطبع فينفر عنها، كحال الممتلئ شبعًا عند الطعام. فلذلك متى حرّكت صورة روحانية قوة نزوعية، فإنها إن كان تحريكها لها مساويًا لما تحتاج في وجودها، حصلت تلك الصورة في الجسم في زمان متصل وإن كان أقل لم يحصل في زمان متصل مّا، إنما يحصل في زمان متصل مّا، إنّما يحصل في زمان متصل جزء منها، فاحتاج وجودها إلى أزمنة منفصلة، وربما انخرم ذلك فلا يكمل، وإحصاء ذلك سهل بأدنى تأمل.

فلننزل صورة تحرّك قوة نزوعية في جسد صحيح ومادة تقبل تلك الصورة.

فلننزل تحركها في زمان وجودها في تلك الحال الملائمة مساويًا للزمان الذي فيه يتم وجود تلك

الصورة في تلك المادة، حتى يكون انقضاؤهما معا، فعند ذلك تبقى تلك الصور الروحانية لا عمل لها، ولا هي نفس بالفعل. ولا اسم لها عند العرب، فلننقل إليها اسم أقرب الأشياء إليها، وذلك مثل الوهم والخيال وما جانس ذلك من الألفاظ والأقوال والأسماء المركبة، كقولهم ما لا يبالى به وأشباهه في الدلالة. وكذلك إن حركت النفس النزوعية إلى الحال الطبيعية، وهي التي سميناها الملاءمة، فإما أن لا تجد مادة أو تجد مادة. غير أن قبول المادة للصورة يحتاج إلى زمان أطول من زمان ذلك النشاط فتكون الصورة إما أن لا تحصل في المادة وإما أن يحصل منها جزء. في هذه الحال، تكون الصورة الروحانية نفساً في هذه الحال وفي التي قبلها تشبه الصورة الروحانية الخاصة للبرهان، وبالجملة بالقياس. فإن القياس لا يفعل أبداً، بل إنما يفعل في إنسانٍ ما وقتاً ما، وفي إنسان آخر لا يفعل شيئاً أصلاً، كما يعرض ذلك في البرهان وفي سائر الأقيسة. وأكثر ما يوجد ذلك في القياسات المؤلفة عن المعقولات.

الفصل الثاني عشر

الصور الروحانية الخاصة مع نسبتها العامة

هي كما قلنا، إما أن تكون مرّت بالحسّ المشترك أولاً، أو تكون استفادتها لا من الحسّ. فلنخص أولا، على طريق الرسم، المفيدَ لها. والمفيد للصور الروحانية الخاصة الإفادة العامة أربعة أصناف : أشهرها كلها الحواس، وذلك بيّن بنفسه، والثاني الطبيعة، فإن العاطش يجد في نفسه صورة روحانية للماء والجائع للطعام وكذلك سائرها، وما يجري مجرى الطبيعة، كالعاشق للمعشوق، وبالجملة فالمشوق للمتشوّق. والثالث الفكر، كالصورة الروحانية المستنبطة بفكر وروية، والرابع العقل الفاعل. وهي كالصورة المستنبطة لابفكر ولا برويّة. وفي هذا الصنف تدخل الإلهامات والرؤيا الصادقة. وأما إخطار الصورة الروحانية بالعرض، ويسمّى ذلك بالتذكر، فينسب ذلك للحسّ وسنقول فيها فيما بعد، فلنقل في هذه.

الفصل الثالث عشر

أما الصورة التي نسبتها للحسّ، فمنها بذاته ومنها بالعرض. فالذي بذاته كصور المحسوسات. وأما بالعرض، فكما يعرض ذلك في المنام وفي الحال التي يقال لها تذكرٍ وإخطار بالبال. وذلك أن يرى إنساناً ركب فرساً، ثم يرى ذلك الفرس

فتذكره ذلك الإنسان. وهذا الصنف ضروب كثيرة، وبها تعمل الأشعار، كقول مالك بن أسماء :

إن لي عند كل نفحة بستانٍ
من الورد أو من الياسمين
نظرةً والتفاتةً أتَرَجّى
أن تكوني حللت فيما يليني

وبكاء الديار والتحزّن للآثار من هذا الصنف. وأشعار العرب تكاد أن تكون أكثرها مصنوعة من هذا الضرب. ويكاد أن يكون معظم الحكايات والسير من هذا. وأكثر ما يوجد ذلك عند من أسنّ لكثرة من شاهدوه. وذلك بيّن عند من تأمله. فليس هذا التذكر هو الذي يذكره أرسطو في الثانية من *الحسّ*، فإن هذا لا يكون عن نسيان، ويكون المتذكّر له يتذكره من قبَل نفسه، لا من قبَل غيره. فأما الصور الروحَانية الحاصلة عَن الحسّ بذاته، فأمرها بيّن بنفسه. فأما الحاصلة عن الطبيعة، فهي أيضاً بالعرض وبالذات. فأما بالذات فليست صورة خاصة لجسمها. وقد قلنا في ذلك، لأن العطشان لا يشتهي ماء بعينه، بل إنما يشتهي إلى ما كان من ذلك النوع المشتهى. فلذلك ظن جالينوس أن البهائم تدرك الأنواع. بل إن حدثت صورة روحانية خاصة، فبالعرض. أما بالعرض، فمثل أن يعطش الإنسان فيمرّ بخاطره ما كان

أحبّه في قدحٍ ماء، أو يجوع فيمر بخاطره صورة الغذاء فيتذكّر طعامًا ما قد كان أعده. فالطبيعة إذن بذاتها لا تفيد إلاّ صورة روحانية صادقة وملائمة لها. وذلك أن المحموم إنما يشتهي تبريد المعدة، فيشتهي البرد، وهو ضرورة نافع. لكن البرد إنما يصل إليه ضرورة مع البارد، وفي البارد أشياء غير ذلك، مثل أن يكون البارد ماء فيكون، مع أنه بارد ورطب يكون غليظًا، أو يكون مختلطًا به قوى أرضية، مثل أحوال المياه. فلذلك يقول فلاطن : «الطبيعة لا تغلط فيما تميازه من النفس»، فتعطيها النفس الصورة، مثل أن تستدعي الطبيعة في الحمّى تبريد المعدة، فيحضرها الماء. وليس الماء هو التبريد ولا الماء استدعت، بل الماء هو البارد. وفي الماء أشياء أُخر لم تستدعها الطبيعة، فربّما أضرّت المحموم. وليست هذه الصورة الروحانية التي تفيدها الطبيعة مجانسة للصورة التي يفيدها الحسّ، وقد تجانس الصورة التي يفيدها الفكر والعقل. وهذه الصورة هي في فطرة الإنسان، كالهيولي مفطورة على قبول النوع، لكن ليس من حيث هو نوع بعينه بل على وجه آخر. وقد قلنا ذلك في مواضع كثيرة. وقوام طبيعة الحيوان، إنما هو بهذه الصورة الروحانية. وهذه الصور الروحانية هي مدبّرة

الحيوان، ولأن طبيعة الحيوان مركبة، لذلك احتاجت إلى صور كثيرة، وتلخيص هذا في موضع آخر لائق به.

الفصـــل الرابــع عشـــر

والصورة الروحانية التي لا يفيدها الحسّ ولا الطبيعة، فإنما يفيدها الفكر أو العقل الفاعل. وهذه فقط يختص بها الإنسان. فأما الصنفان الأولان، فهما موجودان للحيوان المحصّل. فأما الصورة التي يفيدها الفكر فقد تكون صادقة وكاذبة، والكذب فيها أكثر وجودا من الصدق في بعض السير. وفي هذه تدخل الأماني، ومنها قول الشاعر

منى إن تكن حقا تكن أحسن المنى

وإلا فقد عشنا بها زمنا رغدا

ولذلك قد يتمنّى الإنسان ما يعلم أنه لا يمكن، مثل أن يتمنى مخاطبة موتى. وليس يضرّ هذه أن يعلم الإنسان أنها كاذبة، بل فضيلة أمثال هذه الصور الكاذبة أن يعلم الإنسان أنها كاذبة، فإنه إن لم يعلم بكذبها كان مخدوعا أو غالطا أو ما شاكل ذلك. والصدق في هذه يقلّ في السير ويكثر.

وأما التي توجد عن العقل الفاعل فكلها صادقة بالذات لا بالعرض. وكذلك ما يوجد عن الفكر الصادق. وهذه الصور ليست صور الأجسام بعينها، فتكون خاصة ولا هي أيضا مجرّدة عن الهيولى، فتكون معقولات عامة. وليس توجد لها النسبة الخاصة، ولا توجد لها حالات المعقولات العامة، بل توجد بين الصور الخاصة والمعقولات. وبحق كان ذلك، لأن فيها من كل واحد من الطرفين شيئًا، فهي تشارك الخاصة بأنها في القوة التي تصير بها الخاصة، وتصير عامة لأن هذه القوة قلت عن العقل واستفادت منه العموم. وهذه القوة وسط بين الموجودات الهيولانية والموجودات العقلية، فهي تقبل من الطرفين ما يحاكيها. وهذه الصور، كما قلنا، تفيدها الطبيعة. فما كان منها تفيده الطبيعة لأجل السلامة، فهي مشتركة للحيوان كله، بل يكاد أن يشترك ذلك النبات بوجه ما. وأما ما تفيده الطبيعة لأجل الأفضل، فهو في بعض الحيوان المحصل كالنحل والنمل. وكل حيوان نبيل محصل، فله الصورة الروحانية المحسوسة. والصورة المتوسطة هي التي رسمناها قبل.

والصورة المحسوسة ظاهر من أمرها أنه لا يكون عنها بذاتها استنباط ولا تصوّر روحاني، كالفكر وما قام مقامه. فإنا متى أحسسنا جسما وحصلت عندنا صورته الروحانية الخاصّة وأردنا

أن نصنع مثله، فإنما نصيّرها في هذه الرتبة ونخلع عنها خصوصها لموضوعها، فإن موضوعها لا يمكننا إيجاده، لأنه قد حصل موجودا. وإنما نسوق بالصورة الروحانية المتوسطة ما هو غير موجود إلى الوجود، وليس كل ما هو غير موجود، بل بما هو موجود بالقوة وغير موجود بالفعل. وذلك بيّن لمن تأمله بأيسر تأمل. ولذلك تقلّ أعمال من يحصل له من الروحانية القدر الذي يفيده الحسّ والتأمل والتخيل عن تلك الصورة. وتكون أعمال من يستفيد الصورة الروحانية عنده زيادة روحانية. ولذلك من اقتصرت الصورة المحسوسة عنده على روحانيتها التي يستفيدها من الحسّ كان أرعن. فإن الصورة الروحانية الخاصة، وهي التي سببها الحسّ، فإن خيالها الحركة المحصلة في المكان فقط. فأما سائر الحركات فإنما هي للصورة التي تفيدها طبيعة ذلك الإنسان، وقد قلنا إنها تجانس المتوسطة. وهذا الإنسان الذي له هذه الطبيعة، وهو الذي تقتصر فيه الصورة المحسوسة على القدر الذي يخصّها من الروحانية، هو بليد وهو قليل التصرفات فلا توجد له أعمال كثيرة. وكذلك بعض الحيوان غير الناطق، مثل الشّياه والبقر والخنزير، فإن كان لهن مع ذلك آلات، إما طبيعية مثل قوة الأسد أو سلاح، ثم لم يستعمله كان أرعن، مثل الدب والخنزير. والأرعن من الناس معروف. وأما النبيل والدّنيء فهو الذي يكون عنده

الروحانية الخاصة بحال المتوسطة إما قليلا وإما كثيرا، ففي الحيوان المحصّل، مثل الثعلب والدّب والحيوان المحتال كله وفي الانسان فكالكثير التصرف، ولذلك يوجد في الإنسان النبيل العيون المتحركة الرطبة الحدقات، كأنها مائعة. ويوجد البليد والأرعن عيونهم كأنها جامدة قليلة الحركات. فإن الصور المتخيلة إنما تصير في القوى بالأحوال التي يلحقها بها البصر. فلذلك كل من كان على المجرى الطبيعيّ وأخطر بباله صورة ما روحانية، فهو يخطرها بالحال المرئية، فهو يحدّق نحوها. ولكثرة الأحوال الروحانية الموجودة للصورة المحسوسة في النبيل يكره حركات العين وتحديقاته كأنه ينظر إلى واحد واحد منها. لأن التحديقات تعادل إخطارات هذه الأحوال الروحانية، ولذلك النبيل كثير تحرّك الحدقة، غير متواترها والبليد ساكن، والعجول كثير حركة الحدقة متواترها سريعها، ولذلك وضع أهل الفراسة سرعة حركة العين علامة القليل الثبات. وإنما هذان الغرضان، أعني سرعة حركة العين وكثرتها، وسرعة التقلب تابعان لشيء واحد : وهو أن الصورة الروحانية سواء كانت محسوسة أو كيف كانت، كثرت روحانيتها، وهي التي بها يكون الشبه، فتكثر الحركات. ولأن هذا لا يرى، فنحكم على كل صورة بما يجب لها. لذلك يسرع التنقل

لرؤية جميع المشاكلات التي فيها، ولاسيما الغامضة. وقد لخص القول في هذه المشاكلات في الثانية من «الحس»، فتكثر الصور الروحانية في الآن متتالية في الحس، فتسرع حركات العين. والجيّد الروية روحانيته تكثر عن الصورة المحسوسة، فتكثر تحديقاته فيعادلها حركات حدقته. ولأنه يروّى فهو يلبث مع الصورة زمنا محسوسا، ولذلك تتفاوت التحديقات. وكلما كان ألطف أحداقا كان أسرع حركة، وكلما كان أجود روية كان التفاوت أكثر. ولذلك يوجد للإنسان المطبوع على الفكرة البرهانية كثير حركة العين كبير أصناف التفاوت بين حركات حدقته، لأنه إذا فكّر خطر بباله ما قد أثبته، فلم يكن له فيه روية، فقلّ التفاوت. وفي بعض خبر يثبته، فهو يستعمل الروية وتسكن حدقته، ويكثر التفاوت ويطول، فلا ينتظم فيه التفاوت ولا التواتر. وما أحسن ما فعله أهل الفراسة حين اتخذوا من العين العلامات الدالة على الأفعال النفسانيّة، لا سيّما على الأفعال التي نسبت إلى القوى التي بها يكون الإدراك.

الفصل الخامس عشر

والروحانية الخاصة والمتوسطة لا تجعل غايات،

لأنها أمور حاصلة أكثرها بالطبيعة، وبالجملة بغير الإرادة. وما يحصل من محموداتها وما يظن به أنه محمود بالإرادة، فهي داخلة في هذه الثلاثة. أما في الجسمانية أو فيما ينفع فيها كالفلاحة وما يجري مجراها، أو في الصور الروحانية الخاصة، فكأصناف صنائع أخر، وأما في المعقولات كأصناف التعلم والشعر وما جانسه، فليست هذه غايات، بل عن هذه تحصل تلك الأخر، وهذه أسبابها. ولذلك متى كان إنسان أفضل، فليكن مثلا المهدي، وآخر أدنى، فليكن مثلا أبا دلامة الشاعر، فعند كل واحد منهما الصورة الخاصة بالآخر. وكل صورة روحانية فقد تحرّك الجسم الذي هي فيه، فصورة أبي دلامة الشاعر تحرّك المهدي إلى الراحة والضحك، وصورة المهدي تحرّك أبا دلامة الشاعر إلى العبس والقوام، وظاهر أن العبس والقوام أفضل من اللهو والضحك. فبصورة الأسنى يصير الأدنى أسنى، وبصورة الأدنى يصير الأسنى أدنى. وكذلك يظاهر الأدنى ويعلن باسم الأسنى ويخفي الأسنى بحركة عن الأدنى فلا يذكره إلا في الخلوة. وكذلك كل واحد يحرّك صاحبه نحو الحال التي هي فيه. وقد أحسن زيد ابن عليّ العبادي في قوله :

عن المرء لا تسأل وسل عن قرينه

فإن القرين بالمقارن مقتد

والمتوحد الظاهر من أمره أنه يجب عليه أن لا يصحب الجسماني ولا من غايته الروحانية المشوبة بجسمية، بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم. ولكن أهل العلوم يقلّون في بعض السير ويكثرون في بعض، حتى يبلغ في بعضها أن يعدموا. ولذلك يكون المتوحد واجباً عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملةً ما أمكنه، فلا يلابسهم إلا في الأمور الضرورية، أو بقدر الضرورة، أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم، إن كانت موجودة. وليس هذا مناقضا لما قيل في العلم المدني ولما تبيّن في العلم الطبيعي فإنه تبيّن هناك أن الإنسان مدني بالطبع. وتبين في العلم المدني أن الاعتزال شرّ كله. ولكن هذا إنما هو بالذات، وأما بالعرض فخير، كما يعرض ذلك في أكثر مما في الطبع. مثال ذلك أن الخبز واللحم غذاء بالطبع ونافع، وأن الأفيون والحنظل سموم قاتلة. لكن قد يكون للجسد أحوال غير طبيعية ينفع فيها هذان ويجب أن يستعملا، وتضر فيها الأغذية الطبيعية، فيجب أن تجتنب. ولكن هذه الأحوال هي ضرورة أمراض وهي خارجة عن الطبع، فهي نافعة في الأقل وبالعرض، والأغذية نافعة في الأكثر بالذات. ونسبة تلك الأحوال إلى الأبدان كنسبة السير إلى النفس. وكما أن الصحة يظن أنها واحدة تضاد هذه الكثرة، والصحة وحدها أمر طبيعي للجسد، وهذه الكثرة خارجة عن الطبع،

كذلك السير الأمامية هي الأمر الطبيعي للنفس، وهي واحدة تضاد سائر السير، وهي كثيرة، والكثيرة غير طبيعية للنفس.

الفصل السادس عشر

الصور المتوسّطة ليست غايات، فلا يوجد متوحّد يعمل عنها، بل إنما يوجد عن المتوحّد لأجل إحدى تلك الثلاث، فإن أكثر الصناعات، وهي القوى والمهن، هي مقتصرة على هذا الصنف. والمهن والقوى إنما توجد للثلاث. وهذه المتوسطات ما كان منها لا بإرادة فليست مكتسبة، وكيف تنصب غاية ؟ والوقوف على هذه ليس يعطي المتوحّد علم ما ينبغي أن يقصده نحوه، بل إنما يعطيه علم الأسباب الموصلة. وأيضا فإنّ سيرة المتوحّد، لمّا كان أحد ما يجب أن يتبيّن كيف ينبغي أن يكون علم الصور الروحانية وكان هذا أيضا أحد أقسامها، فقد ينبغي أن يقول فيه من أراد أن يضع في هذا العلم قولاً صناعيًا. ومع ذلك كله فإنما يظهر أثناء القول بها من العلوم التي تستحق أن تؤثر لذواتها، فلأن المتوحّد على الخصوص إنما هو من نحا نحو العلوم النظرية، فكان هذا النحو من أنحاء العلوم النظرية جليل القدر فيكون القول فيها مع ما ذكرنا، قد أفاد بالعرض جزءًا من غايته المقصودة.

الفصـــل السـابع عشـر

الأفعـال الإنسـانيـة التـي تضـاف إلى المتـوحـد ويمكن أن يفعلها متوحّد ثلاثة أصناف، كما عدّدنا قبل. منها ما هو نحو الصورة الجسمانية له، ومنها ما هو نحـو الصـورة الروحـانية الخاصـة من حيث لهـا نسبـة خـاصـة، ومنهـا مـا هو نحـو الصـورة العـاميـة، وهي الصـورة المعقـولة. فأمـا الروحـانيـة الخاصة، من حيث لها نسبة خـاصة، والروحـانية المتوسطة، فبها تدرك الغايات، وهي ليست غايات، كما قلنا في هذه كلها.

وقد يبقى علينا أن نقول في الروحـانية المعقولة. وهذه الصورة هي فيما عددنا في الصـور الخاصة، على وجود تقابل. فإن تلك الصورة موضوعها الذي تسـتند إليـه، وهـي به مـوجـودة صـادقـة، واحـد، ومـوضـوعـهـا الذي هـي هيـئـة فـيـه كـثـيـر، وهذه مـوضـوعـهـا الذي هي به، هـي مـوجـودة كـثـيـر، وموضوعها الذي هي هيئة كثير. فهي بنسبتها إلى موضوعاتها غاية. اللهم إلا في المعقولات التي لها شخص واحد. فتلك نسبة روحانيتها الخاصة، إن كـانت لتلك خـاصـة على هذه الجـهـة التي هي للأجـسـام الملمـوسـة. وذلك يكون بأن نحـسـهـا أنفسـهـا، وإن كـان المحـسوس شـرّها، فليس لتلك

روحانية خاصة إلا بالنسبة، وذلك أن الحسّ إذا لم يدركها لم يمكن الخيال أن يدركها. وبالجملة فأيّ هذه كان فلا مدخل له في هذا العلم، لأنا إنما غرضنا فيما يخصّ الإنسان. فإن تكلمنا فيما لا يخصّه، فكلامنا في ذلك في هذا العلم بالقصد الثاني.

والمعقولات هي لجميع أنواع الجوهر، والإنسان هو نوع من أنواعها. فمعقول الإنسان هو صورته العامة، وهو أخلص الروحانيات روحانية، على ما سنبيّن بعد هذا. لكن ليس لها إلى إنسان إنسان نسبة تخص كلما عرض ذلك بالصور الروحانية الخاصة، ولا هي أيضا في حال من أحوالها تشبه المتحرّك كما عرض في تلك، فإن صورة زيد كانت في نفس عمرو بحال خسّة، ثم صارت الآن بحال فضيلة ورفعة، فقد حدثت لها حال وزالت عنها حال. وهذا الوجود يشبه المتحركة وإن لم تكن متحركة. وليس ذلك ما يلزم في صورة زيد إذا ظنّ فيه عمرو الخسّة، ثم انتقل فظنّ به الرفعة. فإن زيدا في تلك تحرّك من ظنّ إلى ظن، وفي الحال الأولى زيد كان مثلا متخيلا صور الجسمانية، فحصلت صورته الروحانية الخاصة عن عمرو، وبهذه الحال، ثم انتقل زيد فصار كريما فصارت صورته الروحانية الخاصة عند عمرو بهذه الحال الأخرى، وزالت عنه الحال الأولى. فيجب أن تفرّق بين الوجودين الروحانيين، فإنهما يتغايران ببناء

التغاير. فبهذا الوجه وبهذا النحو الصادق تستفيد الروحانية من الجسمية التي هي موضوعها حال خسة أو رفعة. فبالوجود الجسماني إذن تستفيد هذه الروحانية أحوالا.

أما المعقولات فهي على حال مقابلة، وهي أنها لا تستفيد الوجود الجسماني لا برفعة ولا بخسّة. وذلك بيّن بأدنى تأمل. وذلك أن زيدا إن كان كريما وكان عمرو لئيما، فالمعقول منهما يوصف بأنه كريمٌ ولئيم معا، هذا ما لا يمكن. فإن كان بعض كريماً وبعض لئيماً، والكرم سيكون لغير زيد واللؤم قد يكون أيضاً لغير عمرو، فذلك كان لأنّ طبيعة هذا النوع قبلت الضّدّين معا. وقبول الضّدّين إما في أوقات مختلفة أو في موضوعات مختلفة. فإن المحمولات التي في القضايا التي موضوعاتها أمور كلية، إما ضرورية، فهي لكل ما هو شخص لذلك الكلي الموضوع، وإما جزئية، فهي أيضاً في بعض الأشخاص التي هي موضوعة الكلي الموضوع في القضية. فكذلك في وجود ذلك الموضوع في كل ما يلزمه، إما لزوما ضروريا كليا أو غير ذلك من اللزوم. والأشياء التي هي ممتنعة أن توجد في الأشخاص التي هي موضوعة لذلك الكلي هي أيضاً محدودة ومتناهية، وهذا كله قد تبيّن في مواضع كثيرة. فإذن ولا موضوع واحد من موضوعات الكلي يفيد الكلي حالا ولا يشبه به

الكلي الأمور المتحركة، بل الأمر فيها على الوجود المقابل. وذلك أن نوعه، إن كان يفيد الأمر الأفضل، فموضوعة يقبل الأمر الأفضل لأجل قبوله وإمكانه. فهو وإن كان لا يقبل لم يقبل موضوعه، وإن كان الموضوع شريفًا كان الشخص الموضوع شريفًا، وبالعكس. فالنوع يفيد الشخص الموجود حال الشرف والخسة، وهو أيضًا يفيده الثبات والدوام. والموضوع هو سبب التغيّر والزوال، فليس إذن في سعي الإنسان شيء هو لصورته العامة، كما ظهر في جملة من أفعاله أنها لصورته الخاصة.

فلننظر الآن في النسبة التي لصورة الإنسان في الموضوع الذي يوجد له كالملكة فيه. فظاهر أن المعقول لا يوجد إلا للإنسان خاصة، فبيّن أن موضوع نوع الإنسان، على أنه يوصف به، هو موضوعه، على أنه ذو وجود وذو ملكة. وهذا مقابل ما كان في الصورة والخاصة، فإن صورة زيد الخاصة هي عند عمرو، وهي عند عمرو على أنها موجود فيه، لا على أنه يتصف بتلك الصورة. فإن كان ذلك اتصافًا فهي في عمرو نفس كما قلناه فيما تقدم. وصورة الإنسان إن كان لها تحريك لما هي فيه، فموضوعها المتصف بها هو موضوعها الذي هي له هيئة أو كالهيئة. وبهذه فإن كليّ الإنسان سائر المعقولات، وأن موضوع تلك المتصف بذلك الكلي، كأنك قلت كليّ الفيل،

فموضوعها فيل كثر به الجنس. وموضوعه الذي يتصف به هو شخص من أشخاص الإنسان الذي هو كليّ للإنسان فكما باين الإنسان سائر الجواهر الموجودة، فكذلك باينت صورته سائر الصور التي للكائنات الفاسدات واشبهت الصور التي للأجسام المستديرة، فإن تلك تعقل أنفسها، فموضوعها المتصف بها هو موضوعها بالوجه الآخر، إن قيل لها بهذه النسبة الأخرى موضوع. فإنه إنما يقال موضوع بوجهين : إما القابل للأثر بالإضافة، وإما الموجود الجسماني بالإضافة إلى معقوله. والأجسام المستديرة هي موضوعات المعقولات التي بها هي ما هي، وليست موضوعات لوجود تلك الصور فيها، إذ لا تعقل على جهة أنها هيولاها، فيكون بها وجودها، بل ما عقلت من صورها هو موجود بنفسه، وهو سبب لوجودها متقدم لها في الوجود، على ما يتقدم آخر الحدّ المحدود.

فأما أنواع الأجسام الكائنة، فإن الأجسام موضوعات على أن الكليات صور لتلك الأجسام وللأناسي الذين يفعلون بتلك المعقولات على أنهم قابلون لها، وبهم توجد تلك المعقولات، وتسند على جهة ما الآثار في المواد. فأما نوع الإنسان فإن موضوعه المتصف به هو موضوعه الذي له على الجهة الثانية.

وقد ينشأ موضع تعجّب واعتبار يثير عويصًا

شديداً، وذلك أن طبيعة الإنسان هي، فيما يظهر، كالواسطة بين تلك السرمدية وهذه الكائنة الفاسدة. والأمر في الإنسان في هذه الحال على المجرى الطبيعي. فإن الطبيعة لم تنتقل من جنس إلى جنس إلا بتوسط، كما تجد ذلك في كل أجناس الجواهر الموجودات. فإن في الموجودات موجوداً وسطاً بين الجمادات والنبات، لا يقدر الإنسان أن يحكم عليه هل هو نبات أو جماد. وكذلك بين جنس الحيوان وجنس النبات شيء هو وسط، يأخذ من كل بقسط. وقد قيل في ذلك في مواضع كثيرة، قلناه نحن فيما تقدم. وإذا كان ذلك، فقد يجب ضرورة أن يكون في الإنسان معنى هو في تلك السرمدية، فيكون به سرمدياً، ويكون فيه معنى يشبه الكائنة الفاسدة، فيكون به كائناً فاسداً. فما هذان المعنيان ؟ فقد ينبغي أن يفحص عنهما. وأيضاً فإناإذا نظرنا من جهة أخرى كان ما هو الإنسان يوجد فيه نوع الإنسان. فإن كان يقبله فقد صار الموضوع يقبل صورة الإنسان بوجهين من القبول في وقت واحد، وهذا شنيع أيضاً. فإن كان شخص إنسان بما هو إنسان يقبل الإنسان، فالإنسان يدخل في حدّ الإنسان، وأجزاء الحدّ متقدمة للمحدود، فالإنسان موجود قبل أن يكون إنساناً. فالإنسان قد يوجد قبل أن يوجد، وهذا محال شنيع. فالواجب أن نفحص عن هذا القول المشكل فنعطي كل واحد من طرفيه

قسطه. ويشبه أن نقف منه على أن الإنسان من عجائب الطبيعة التي أوجد بها. فنقول إن الإنسان فيه أمور كثيرة وإنما هو إنسان بمجموعها : ففيه القوة الفانية، فليس هذه تعقل صورتها، وفيه القوة الحساسة والخيالية والذاكرة وهذه كلها لا تعقل ذواتها فلا تحلقها، وفيه القوة الناطقة، وهذه الخاصة به.

الفهـــــرس

تم طبع هذا الكتاب بالمطابع الموحدة
مجموعة سراس
6 شارع عبد الرحمان عزام – 1002 تونس
نوفمبر 1994

إبـــنْ بَــاجَــة
تـدبيـــــر المتوحّـــد

« ...ولم يكن فيهم أثقب ذهنًا، ولا أصحّ نظراً، ولا اصدق روية، من أبي بكر بن الصائغ. غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته. وأكثر ما يوجد له من التآليف، إنما هي كاملة ومجزومة من أواخرها، ككتابه «في النفس» و «تدبير المتوحد»، وما كَتَبه في المنطق وعلم الطبيعة. وأما كتبه الكاملة، فهي كتب وجيزة، ورسائل مختلسة. وقد صرح هو نفسه بذلك، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في «رسالة الاتصال»، ليس يعطيه ذلك القول عطاء بينًا إلاّ بعد عسر واستكراه شديد. وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها. فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل، ونحن لم نَلْقَ شخصه... »

ابن طفيل
حي بن يقظان

رقم الناشر : 01 0311
9973 - 19 - 166 - 8

صنف 2